

Memorias, conocimientos y cambios en el diseño y construcción de la *nasa yat*, Cauca - Colombia

Sandra Arbeláez Gutiérrez - Cenayda Calambás - Arsenio Campo
Luis Alberto Escobar - Luis Adelmo Guesaquillo - Iginio Ivito
Jessica León - Alejandro López Vargas - Pablo Muñoz
Marisol Orozco Álvarez - Marcela Paredes Mosquera - Adonías Perdomo
Oscar Potes - Manuel Puchá - Karen Ríos - Freddy Tenorio
Jairo Tocancipá-Falla (Coordinador) - Andrea Vaca Muñoz - Edwin Varela

Resguardo nasa Estación Tálaga (Huila)
Resguardo nasa Kitek kiwe (Cauca)
Grupo de Estudios Sociales Comparativos
Grupo Sociedad y Diseño



Resguardo nasa Estación Tálaga (Huila)
Resguardo nasa Kitek kiwe (Cauca)



Memorias, conocimientos y cambios en el diseño y construcción de la nasa yat, Cauca - Colombia

Sandra Arbeláez Gutiérrez - Cenayda Calambás - Arsenio Campo - Luis Alberto Escobar - Luis Adelmo Guesaquillo - Iginio Ivito
Jessica León - Alejandro López Vargas - Pablo Muñoz - Marisol Orozco Álvarez - Marcela Paredes Mosquera - Adonías Perdomo
Oscar Potes - Manuel Puchá - Karen Ríos - Freddy Tenorio - Jairo Tocancipá-Falla (Coordinador) - Andrea Vaca Muñoz - Edwin Varela

Resguardo Indígena de Kitek kiwe (Municipio de Timbío, Cauca)

Resguardo Indígena Estación Tálaga (Municipio de La Plata, Huila)

Grupo de Estudios Sociales Comparativos - GESC
Universidad del Cauca
Popayán, Cauca
Colombia

Grupo Diseño y Sociedad
Universidad del Cauca
Popayán, Cauca
Colombia

Diseño y diagramación digital

Gabriel Girón Astudillo

Andrés Ocampo Manrique

Portada

Gabriel Girón

Andrés Ocampo

Fotografía:

Alejandro López Vargas

Diseño y diagramación capítulo 8

Marisol Orozco Álvarez

Andrea Vaca Muñoz

Esta publicación contó con el auspicio
de Colciencias y la Universidad del Cauca
ISBN: 978-958-46-3615-7

Contenido

Agradecimientos	4
Introducción. Aproximaciones al pensamiento, diseño y construcción de la <i>nasa yat</i> (casa/vivienda) Jairo Tocancipá-Falla	5
1. La concepción de <i>nasa yat</i> desde el pensamiento de nuestros mayores Adonías Perdomo	27
2. La casa <i>nasa</i> cosmocentrada Luis Alberto Escobar	52
3. Colonizando y “refundando” el territorio y la <i>nasa yat</i> en el Naya y <i>Kitek kiwe</i> Luis Adelmo Guesaquillo, Edwin Varela y Jairo Tocancipá-Falla	79

4. Conocimiento de la vivienda <i>nasa</i> , ley de origen e intercambio en contextos de cambio. El caso del resguardo de la Estación - Tálaga, La Plata - Huila Iginio Ivito, Cenayda Calambas, Rumides Quilcué, Manuel Puchá, Marcela Paredes Mosquera y Jairo Tocancipá-Falla	102
5. Aportes al Proyecto Educativo Comunitario, PEC. Un diálogo entre la ciencia y el saber indígena Luis Alberto Escobar	113
6. Sobre la construcción de <i>nasa yat</i> – la casa <i>Nasa</i> Pablo Andrés Muñoz y Jessica León	130
7. Reflexiones sobre la memoria audiovisual del proyecto Oscar Potes	158

8. Nasa yat: tejido que articula cosmos – territorio – memoria	
Marisol Orozco Álvarez, Sandra Arbeláez Gutiérrez, Alejandro López Vargas	
Karen Ríos, Freddy Tenorio, Andrea Vaca Muñoz	166
 9. Algunas consideraciones finales/preliminares	
sobre el pensamiento nasa y nasa yat	
Jairo Tocancipá-Falla	203

Agradecimientos

Este libro es parte integral del resultado de investigación del proyecto “Pensamiento matemático y conocimiento en el diseño y construcción de la vivienda *nasa*”, el cual fue auspiciado con recursos de Colciencias, la Universidad del Cauca, las comunidades *nasa* de Tálaga (Huila) y *Kitek kiwe* (Timbio, Cauca). Nuestros agradecimientos a estas instituciones y en especial a las comunidades *nasa* que decidieron participar activamente en el proceso de investigación en el proyecto. En especial, nuestros agradecimientos a las autoridades y comunidades *nasa* de *Kitek kiwe* en el municipio de Timbío (Cauca) y La Estación Tálaga (Huila) por su decisión en apoyar esta iniciativa, en particular a los mayores, mayores y niños(as) de la escuela. Al equipo del proyecto, todos vinculados como autores de este resultado final por su apoyo y decisión por contribuir con ideas y reflexiones propias como aprendidas de otros. Somos conscientes que con este trabajo

apenas “sembramos” los cimientos de una casa que apenas empieza a vislumbrarse en el pensamiento propio y ajeno.

Por último, y no menos importante, deseamos agradecer a Adonías Perdomo y Luis Escobar, quienes iniciaron este diálogo hace algunos años y que a través de su persistencia finalmente encontraron un cauce para avanzar en esta reflexión y discusión, que todavía continúa.

Introducción

Aproximaciones al pensamiento, diseño y construcción de la *nasa yat* (casa/vivienda)¹

Jairo Tocancipá-Falla²

Pensar la casa/vivienda indígena en el mundo actual implica al menos tres ámbitos de discusión y reflexión. Uno, referido al conocimiento local implicado en el diseño y construcción de la vivienda misma (conocimiento y tradición tecnológica); dos, el conjunto de relaciones casa/vivienda que se habita y conjuga con su entorno, cosmologías y configuraciones sociales; y tres, y asociado a los dos anteriores, significa indagar de qué manera los pueblos indígenas responden y reaccionan a los procesos de

cambio social y cultural que se han venido dando en las últimas décadas (modernidades/desarrollos). Este libro, resultado del proyecto “Pensamiento matemático y conocimiento local en el diseño y construcción de la vivienda *nasa*”³, aborda algunos aspectos de estos tres ámbitos.

Previamente, es necesario presentar una primera aproximación sobre cómo algunos estudiosos han interpretado y/o explicado la casa/vivienda indígena, en particular el caso del pueblo *nasa*. Se pretende igualmente estimular e inaugurar una serie de indagaciones que permitan a otros investigadores, locales y no loca-

1 A lo largo de ésta introducción hacemos referencia a casa/vivienda para indicar su doble valor semántico. Como casa evoca su valor simbólico del habitar y del sentir un espacio compartido social y culturalmente; y como vivienda, se alude a su condición material que permite la concreción del primero. Ambos sentidos más que ámbitos separados son complementarios e integrales. En éste caso, la expresión *nasa yat* reúne tal vez dicha integralidad.

2 Profesor Titular, Departamento de Antropología y miembro del Grupo de Estudios Sociales Comparativos, GESC.

3 El proyecto fue financiado por Colciencias y la Universidad del Cauca en el período 2010 y 2011. Tuvo una duración de 18 meses y en éste lapso de tiempo se contó con la participación de los resguardos *nasa* de La Estación Tálaga (municipio de La Plata, Huila), Tálaga antigua (en particular Taravira) y el cabildo *nasa* de *Kitek kiwe* en el municipio de Timbío (Cauca) (Ver agradecimientos).

les, aproximarse con mayor detalle y análisis sobre un conjunto de problemas y problemáticas que nos parecen centrales en el momento actual. Sugerimos que la lectura pueda hacerse articuladamente con los demás capítulos, no sin antes indicar que lo planteado en los textos constituyen esfuerzos mancomunados entre investigadores, estudiantes y comunidades locales por realizar una contribución colaborativa inicial en la comprensión de la casa/vivienda nasa.

Indagaciones sobre la arquitectura/antropología de la casa/vivienda indígena

Uno de los puntos destacados en el estudio de la casa/vivienda es su relación dialéctica entre cierto universalismo y cierto particularismo. Como universalismo la ha colocado igualmente en una trascendencia temporal que a veces justifica su propio origen, evolución material y simbólica. Cazenave (1989:388, mi traducción), por ejemplo, señala que “con la desaparición de los cazadores nómadas del período glaciario, la casa devino en el símbolo del centro de la existencia para los nuevos sedentarios”. Para muchos investigadores, sociedades y culturas, la casa/vivienda se entiende como un ser vivo que evoca al mismo cuerpo humano y su relación con el entorno, la organización social, su simbología y

el cosmos (Bachelard 2010 [1957]; Bourdieu 1990 [1970]; Carsten y Hugh-Jones 1995; Cazenave 1989; García 1976). En términos de Bachelard (2010 [1957]:37), la casa “es cuerpo y alma. Es el primer mundo del ser humano”. Desde una perspectiva comparativa, y también inherente a cierto universalismo, Levi-Strauss (1981) plantea que las sociedades “con casa”, como las denomina él, presentan elementos estructurantes socialmente hablando como aconteció con ciertas comunidades medievales europeas y los *kwakiutl*, entre otros grupos indígenas del noroeste de Estados Unidos y sur del Canadá.

De igual manera, uno de los argumentos más destacados acerca de la investigación sobre la vivienda en diferentes sociedades y culturas es su carácter multifacético y complejo. Si bien éste carácter ha sido reconocido en las primeras investigaciones adelantadas por antropólogos como Levi-Strauss, entre otros; en la práctica los focos de atención estuvieron más centrados en los aspectos de la organización social y el parentesco. Desde el trabajo seminal de Pierre Bourdieu (1990) sobre la casa *kabil*, el trabajo de José Luis García sobre el territorio en España (1976), el modelo de la casa en Colombia de Gudeman y Rivera (1990), el estudio de la casa en el orden andino (Arnold, et al. 1998), hasta el trabajo compilado de Carsten y Hugh Jones (1995) sobre la

casa en diversos grupos humanos, se ha reconocido que investigar la casa/vivienda en cualquier sociedad y cultura exige una visión integral que articule no solo la dimensión de la organización social sino también que incluya aspectos como la arquitectura, el territorio, el cuerpo, la cosmología, la dimensión política-religiosa, la producción y el intercambio, etc. Aunque muchos de ellos reconocen éste carácter integral –en cierta forma de universalismo investigativo–, la mayoría de los autores no mencionan qué enfoques metodológicos serían los más indicados, ni cuáles son las implicaciones que tendría el embarcarse en una tarea de semejante dimensión.

A la luz de este libro y en el marco del proyecto “Pensamiento matemático en el diseño y construcción de la vivienda *nasa*” se buscará plantear algunas aproximaciones teórica-metodológicas iniciales que traten de integrar las relaciones sujeto-cuerpo-vivienda-arquitectura-entorno-cuerpo-social-cosmología. Si bien este ejercicio puede ser una forma de particularismo, conviene examinar diferentes posibilidades de aproximación que den cuenta de dichas especificidades, aunque de nuevo es necesario subrayar su inherente relación con ciertas generalidades propias del ser humano. Una posibilidad a la cual acudiremos es a la práctica de algunos académicos, que como veremos debe acercarse más

al trabajo de investigadores locales, y que para efectos de nuestra temática en el caso colombiano, la antropología y la arquitectura se presentan como dos disciplinas iniciadores que deben aproximarse entre sí (Carsten y Hugh-Jones 1995) y con otros diálogos con actores locales e investigadores indígenas.

Desde el punto de vista de la arquitectura, por ejemplo, la casa/vivienda indígena es abordada más desde una perspectiva evolucionista destacando su materialidad, simbología y sus valores ancestrales, muchas veces en una tensión oscilante entre continuidades y discontinuidades históricas de los grupos humanos. Así, en algunos artículos y textos de arquitectura esta tensión es tratada como “vivienda y cultura” (continuidades), y en otros como “vivienda prehispánica” (discontinuidades). Con respecto al primero, en trabajos ya clásicos como el de Rapoport (1972 [1969]), la vivienda es observada como un constructo cultural que simbólicamente guarda una relación con sus constructores, sus pobladores, el conocimiento que ellos disponen su materialización en los materiales elegidos y que resultan apropiados para el entorno donde se ubican. Con respecto a la segunda, las referencias históricas sobre la vivienda pueden notarse a través de los cronistas que describen las casas/viviendas en el período de la invasión (cfr Nicolau 1981).

En el caso colombiano, un ejemplo destacado es el trabajo de Lleras y Londoño (2007) quienes presentan una aproximación a la vivienda indígena a partir del entorno geográfico que incorpora a los grupos humanos desde las primeras ocupaciones que se dieron en nuestro territorio, los procesos de adaptación y adecuación del espacio, los materiales y estructuras presentes, los poblados y agrupaciones de grupos indígenas en diferentes territorios, hasta el simbolismo de la arquitectura indígena cuyo análisis se centra en la maloca amazónica.

En cuanto al ambiente geográfico destacan dos variaciones importantes: la altitud, relieve, pluviosidad y la formación vegetal (condiciones físicas) y los cambios glaciares ocurridos en el Pleistoceno (condiciones históricas de cambio en el paisaje). En cuanto a los patrones de poblamiento en poblados agrícolas los autores sugieren que los grupos siguieron “los cursos de los ríos, esteros y caños o bordeando lagunas y ciénagas, aunque también se buscaba la cercanía a las tierras destinadas a la actividad agrícola”. Al respecto se subraya que las viviendas estaban dispersas en variados pisos térmicos lo que podría garantizar el suministro de víveres, alimentos y otros recursos. Los autores también señalan la importancia de nivelar y adaptar los terrenos,

especialmente en zona de ladera, y cuyo ejemplo clásico son los tairona. Con respecto a la zona andina, se indica:

En las cumbres de los montes de la zona andina se construyó otro género de terrazas, allanando la cima y rellenando en derredor. Por lo general, las explanadas cumplían funciones ceremoniales o albergaban construcciones importantes. En plano, las terrazas prehispánicas tenían, usualmente, una forma circular más o menos regular. Abundaban también los planos ovoidales o elípticos y con menos frecuencia los rectangulares; en el área Calima algunas estructuras tenían forma de L o de T, tal vez siguiendo un patrón ajustado a exigencias rituales (Ibid.18).

Con respecto a los materiales presentes en la construcción, al igual que en muchos trabajos de arquitectura precolombina, los autores mencionan la madera, y en particular la guadua para algunas zonas en Quindío, que aparece como el material predominante, y el cual se constituye en un universal en la arquitectura prehispánica. La piedra es otro material importante en la construcción, especialmente en La Sierra Nevada y en algunos lugares del territorio *muisca*. Los basamentos encontrados también eran

de piedra, característica que se ha reconocido en la zona andina, específicamente en la vivienda *nasa*. Con respecto a la estructura de la casa/vivienda indígena los autores plantean que la arqueología ha demostrado la presencia de viviendas circulares (más común) y rectangulares. En el caso de los espacios circulares también se conocieron en su uso para actividades ceremoniales. Las viviendas circulares fueron identificadas en áreas de Nariño, Alto Cauca, San Agustín, Tierradentro, Quindío, el altiplano cundi-boyacense, Santander, la Sierra Nevada y el macizo antioqueño. Las viviendas rectangulares señalan los autores también “fueron reservadas para construcciones especiales, tales como templos o viviendas de principales.” (Ibid., 20). En algunos casos, como los *muiscas*, se sugiere que hubo una transición de la estructura circular a la rectangular. Si bien se reconoce que las viviendas rectangulares son escasas en las excavaciones, existen evidencias en representaciones de cerámica y de piedra. También hay referencias sobre viviendas rectangulares “con esquinas redondeadas”, parecidas a las malocas de la amazonia⁴. Una interpretación sugerida es que al parecer fueron habitadas por familias extensas, en especial por caciques y otros líderes principales.

4 Las relaciones entre los *nasa* y la cultura amazónica ya ha sido establecida, presumiblemente, a través de la genética (cfr. Langebaek y Dever 2009).

No todas las viviendas prehispánicas tenían el mismo patrón constructivo pues mientras en unas se observaba una sola estructura, eventualmente con construcciones anexas como casas destinadas a mujeres menstruantes y ritos de iniciación (caso del valle medio del río Cauca y la Sierra Nevada respectivamente, pero también reportado en la vivienda *nasa* en el Cauca); en otras viviendas se presentaban tres construcciones independientes asentadas en la misma plataforma: cocina, dormitorio, y área social (Sinú, el bajo San Jorge y también reportado en la Sierra Nevada de Santa Marta⁵). El texto de Lleras y Londoño (2007) termina con dos secciones denominadas los poblados y simbolismo de la vivienda indígena. En la primera se hace referencia al patrón convencional que se asocia con los grupos de la Sierra Nevada de Santa Marta, que se caracteriza por “bohíos agrupados alrededor de una construcción principal, que podía ser la casa del cacique o un templo” y a partir de los cuales “entre ellos se trazaban caminos irregulares y se alternaban las áreas construidas con zonas de desecho, de cultivo agrícola y reservas de bosque.” (Ibid., 21). Y finalmente, la sección de simbolismo que se enfoca en la maloca, y que expresa no sólo el ámbito individual sino también

5 Agradecemos al antropólogo Raúl Martínez por su valioso comentario al respecto.

colectivo: “en las culturas indígenas, la arquitectura no se ciñe a criterios individuales. Su sentido no es solamente de utilidad y de estética, sino que es dictado por los patrones fundamentales y permanentes de la cultura. En estas sociedades sin escritura, cada construcción es un texto donde están inscritos la forma del universo y el proceso de su origen.”(Ibid.,23).

Otro trabajo desde la perspectiva de la arquitectura es el de Luis Fernando Molina quien aborda algunos elementos sobre la vivienda indígena y su entorno desde una perspectiva historicista. Al respecto, éste autor señala que los pueblos de indios, fueron promovidos por la Real Audiencia de Santafé (oidores) a comienzos del siglo XVI para “juntar a los naturales ‘para protegerlos de los abusos’ de los otros grupos, especialmente de los blancos mestizos”. Este agrupamiento tuvo una configuración característica estructurada de la siguiente forma: “El pueblo se formaba con la iglesia doctrinera, la casa cural, la casa del cacique y las casas de indios principales en el marco de la plaza; los demás se distribuían en el resto de las manzanas.” (Ibid., 27; para una asociación con ciudades coloniales ver Romero 1976). En la sección sobre la arquitectura tradicional y popular, el autor subraya que si bien esta surgió de la confluencia de diferentes tradiciones (hispánicos, africanos, indígenas y otras influencias externas), la arquitectura

indígena fue la que “aportó los elementos de mayor adaptabilidad al clima y la topografía” (Ibid., 38). Enseguida pasa a referirse a una tipificación de la vivienda en el país, y que al igual que otros autores para el caso de la región andina se enfoca en aspectos de su ubicación, materiales, distribución espacial y funcionalidad:

[La vivienda en los andes se encuentra ubicada en] climas fríos y templados, la construcción se hace con ladrillo, bahareque, adobe, tapia o guadua. Sus características más llamativas, según la zona, son las puertas y ventanas artesanales de variadas formas, tamaños y colores; los zaguanes, corredores y aleros, cubiertos por el voladizo de los techos de palma, paja, cinc, asbesto-cemento o teja de barro, protegen los paramentos durante las largas temporadas de lluvia. Se acostumbra enlucir paredes y techos con un mortero compuesto de tierra y estiércol, llamado comúnmente <<tierra de boñiga>>, que se blanquea al secarse. Los cimientos son de piedra y los pisos de madera, ladrillo en tabletas, baldosa o, simplemente, tierra. (Ibid.,41).

En síntesis, la mirada arquitectónica ha trascendido desde aquellos análisis que ven la arquitectura de la vivienda indígena en

una relación con procesos y productos de adaptación material y simbólica con el entorno (continuidades) hasta aquella que ve su condición en relación con unas formas anteriores primigenias e iniciales de la vivienda actual que se van desarrollando con el tiempo a través de innovaciones y descubrimientos tecnológicos (discontinuidades). En cualquier perspectiva, queda claro que esta mirada es mucho más “objetivista”, y cuestionable, pues la caracterización de su condición física –léase estructura, tipo de materiales, disposiciones espaciales, etc- aparece como una instancia central de análisis en buena parte de la literatura dejando de lado otros aspectos integrales que permiten ampliar el nivel comprensivo de la casa/vivienda.

Desde el punto de vista de cierta antropología y etnología, los primeros trabajos en la disciplina se han interesado por establecer la relación que existe entre la vivienda y la estructura/organización social, su simbolización y valoración espacial (Bourdieu 1990 [1970]; Carsten y Hugh-Jones 1995; Cazenave 1989; García 1976; Leach 1976). Desde una perspectiva comparativa con los análisis presentados por muchos arquitectos, y desde el punto de vista del tratamiento del material y los hallazgos encontrados por antropólogos y etnólogos, se puede afirmar que la relación entre unos y otros estudios es más complementaria que divergente. En

lo convergente puede decirse que los trabajos de antropólogos y etnólogos ratifican aspectos universales y generales que algunos trabajos de arquitectura ya han planteado. Igualmente, en lo divergente, estos trabajos validan las particularidades que social y culturalmente existen sobre la casa/vivienda indígena en diferentes latitudes.

En el caso de la antropología en Colombia, existen algunos antecedentes que validan dichas convergencias y divergencias sobre el valor social y cultural de la casa/vivienda, y que versan sobre temas como la organización social, la arquitectura, la cosmología, el intercambio material y simbólico, procesos adaptativos y el parentesco entre otros. Algunos ejemplos aleatorios, sobre la atención que se ha dado al tema de la casa indígena en Colombia son: en los *awa* (Palacios 1997), *kogi* (Duque, et al. 2004; Serge 2011), *embera* (Losonczy 2006), y *tucanos* (Hugh-Jones 1995). A partir de una revisión general de estos trabajos, algunas temáticas pueden ser agrupadas por áreas afines lo que permitiría contribuir a establecer un marco general donde se aprecian las mayores tendencias investigativas, dejando al tiempo ideas centrales para avanzar en nuevos campos de indagación que a futuro pueden ser trabajadas con los mismos actores e investigadores indígenas.

Pasemos a continuación a examinar algunos elementos asociados con la casa/vivienda *nasa*, objetivo de nuestro proyecto inicial.

Indagaciones y estudios sobre la *nasa yat*

Con referencia a nuestro proyecto, algunos trabajos iniciales de antropólogos que trabajaron con comunidades *nasa*, presentan algunos aspectos desde una perspectiva muy general y a veces particular de la casa, *nasa yat*, y su relación con su historia, arqueología, la organización social, la cosmología, y la economía, entre otros a (Alzate 1984; Arcila 1989; Astudillo 2008; Bernal 1955; 1968; 1953; Chaves y Puerta 1988; Grijalba 1990; Nachtigall 1955; Pachón 1996; Rappaport 1982; 1986; 1989; 1992; 1998; 2000; Sevilla-Casas 1986; Tamayo 1982).

Una de las singularidades en los estudios sobre los *nasa*⁶ es que dichos trabajos parecen estar enfocados principalmente en los procesos de lucha y de resistencia indígena que han vivido desde el período de contacto con los invasores. Si bien se ha tratado de establecer caracterizaciones sociales como un grupo indígena

6 En lo sucesivo nos referimos a los *nasa* y no a los páez, designación primera que ha sido adoptada hace pocos años por las autoridades indígenas.

aguerrido y luchador, muchos de los aspectos de la vida social y cultural indígena son todavía temas subsidiarios de aquellos temas dominantes del período del encuentro con los españoles. Así, en la historia del pueblo *nasa*, Rappaport (2000:89) señala que las crónicas se redujeron principalmente a “descripciones de batallas (...) sólo los misioneros, (...) dejaron algunas breves descripciones de la forma de vida indígena y de su cosmología”.

En la literatura existente, los reportes sobre la *nasa yat* siguen siendo limitados y dispersos. Algunos fragmentos en textos de cronistas, historiadores y estudiosos de la cultura *nasa* así lo confirman. El misionero Fray Juan de Santa Gertrudis, por ejemplo, en su reporte de cosas raras de su viaje entre la ciudad de La Plata y Almaguer (1756-1757) refiere a los indígenas de la zona (comparándolos con la 13 tribu de Israel), indicando que “siempre comen en el suelo; siempre procuran a vivir en despoblado y donde nadie sepa de ellos.”(Gertrudis 1970:163). Ya en su ruta hacia Guanacas, el fraile hace alusión al poblado de Pedregal, antes de llegar a Inzá, donde destaca la riqueza del área en cuanto a minerales y de las “guacas” de “ricos” (caciques) y “pobres” (indios comuneros) que se distinguían en sus entierros por el tamaño y las riquezas que atesoraban (Ibid., 170-171). Salvo estas referencias del siglo XVIII, es solo hasta el siglo XX con el surgimiento

de disciplinas sociales como la antropología en Colombia que el interés y conocimiento por las comunidades indígenas sobre variados aspectos sobre su cultura y sociedad, y en particular de su resistencia histórica ya reconocida, empiezan a tomar una mayor atención y relevancia.

Podría afirmarse que en décadas recientes y gracias a la preocupación de estudiosos de la antropología y la arqueología, apenas se empieza a superarse (al menos parcialmente) los reportes fragmentados y dispersos, aun cuando falta todavía trabajo por indagar más en detalle sobre las variaciones locales que existen alrededor del mundo de la casa/vivienda *nasa*. Desde las investigaciones arqueológicas como la realizada por Álvaro Chaves y Mauricio Puerta (1988) se trató de comparar y contrastar con la etnografía algunos aspectos de la vivienda tradicional, sus continuidades y cambios que han sufrido a través de los años. Inicialmente estos autores presentan algunos datos socio-geográficos y arqueológicos de la zona de Tierradentro, Inzá y Mosoco. Algunos antecedentes de investigaciones arqueológicas previas realizadas en la región de Moscopán, indican que se trataba de “viviendas de plantar oval irregular (...) con parales no enterrados sino colocados sobre piedras, para formar una estructura que luego se completaba con paredes de bahareque, por tratarse de un

clima frío y con un techo cónico de paja.” (Ibid., 28). Este tipo de vivienda fue corroborada en el trabajo llevado a cabo por los autores, aunque también destacaron algunas novedades propias de los cambios que se dieron desde el período de contacto y resistencia de las comunidades frente a los españoles y los mestizos. Algunas generalidades de la vivienda prehispánica que todavía se confirman hoy, aluden a pautas de poblamiento disperso; ubicación de las viviendas cerca de fuentes de agua; orientación de las viviendas hacia el río y la pendiente de la loma; el uso de materiales de la región (guadua, pindo, ensenillo, chonta, etc. y de hojas de maíz) (cfr por ejemplo Bernal 1954), paja, bejucos y fique probablemente para techumbres y amarres); identificación del fogón central o “tulpa”; canales de desagüe internos y externos; la presencia de anexos como “casas de trabajo”, que funcionaban “probablemente como caedizos y secaderos externos” o como áreas para guardar herramienta y/o área para mujeres menstruantes⁷; la existencia de una zonificación de trabajo alrededor del fogón y en los alrededores de la casa, zona social interna y externa y depósito lateral; el establecimiento de muebles fijos sobre troncos afirmados al piso (tarimas, camas, estantes); y en

7 En algunas áreas de Tierradentro, en la década de los 1990 todavía se observan este tipo de anexos (ver Pachón 1996). Durante el trabajo de campo en el territorio *nasa* también se observaron pero con menor frecuencia.

especial, referencias a que las viviendas prehispánicas consistían de “plantas circulares u ovaladas, no claramente delimitadas, asimétricas. Es de suponer que los techos fueron cónicos o piramidales”. (Ibid., 247-248). Si bien resulta complicado asumir que una forma de vivienda ovalada dio lugar a una rectangular, lo cierto es que la situación en el pasado pudo haber sido de coexistencia más que de sustitución como ocurrió en otros grupos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Como dato importante, los autores subrayan la importancia de los sistemas de construcción y los constructores que para el caso de la investigación arqueológica es difícil de inferir algún tipo de información razonable. Este aspecto, sin embargo, es desarrollado después por ellos, aunque de manera superficial, con la descripción y análisis de las viviendas en el momento que se hizo la investigación (1980-1984), tema que abordaremos más adelante.

Por lo pronto, se debe destacar que para lograr una mejor comprensión de los aspectos sociales y culturales que articulan el uso de la tecnología y el conocimiento local alrededor de la *nasa yat*, es necesario considerar los procesos históricos y de cambio que dan cuenta no sólo de las tradiciones, sino también de las pérdidas, transferencias, adopciones y transformaciones que han sufrido dichas tecnologías y conocimientos en la región. El uso de

nuevos materiales como puntillas, techos de zinc, etc. y las capacitaciones que han tenido algunos indígenas en instituciones de formación como en el Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA) son algunos ejemplos. En contraste con este primer trabajo arqueológico sobre la casa/vivienda *nasa*, a partir de otros trabajos precedentes realizados por algunos antropólogos e investigadores, conviene repasar algunas interpretaciones y valoraciones que se han dado en el contexto de la lucha indígena, su memoria e historia frente a los procesos de colonización pasados y actuales, la economía, el territorio y como cuerpo social.

La historia del encuentro conflictivo entre los *nasa* y los españoles, sugiere que las poblaciones se vieron motivadas a desplazamientos y movilizaciones que estaban en consonancia con las circunstancias del momento, aunque casi siempre dichas acciones estuvieron en función de la defensa de su territorio. Varios autores coinciden en señalar que diversos hitos históricos han jugado un papel importante en la configuración de la cosmología *nasa*, la defensa de su territorio y cultura (Findji 1992; 1993; Findji y Rojas 1985; Rappaport 1985; 2000). Desde la arremetida cristiana dada por los misioneros y el surgimiento de Juan Tama y Calambas, como líder mesiánico a comienzos del siglo XVIII, la lucha y defensa del territorio durante el auge de la quina a mediados del si-

glo XIX, la participación en las guerras de los mil días a finales del siglo XIX, hasta la defensa del territorio frente a colonos blancos que quisieron tomarse sus tierras en la primera mitad del siglo XX, los *nasa* han demostrado una capacidad de resistencia, adaptación, reelaboración y actualización de su memoria social frente a dichos eventos y circunstancias históricas. Es en el contexto de estos hitos históricos que podemos explorar cómo el territorio, y dentro de este la *nasa yat*, se pudo consolidar o bien transformar en su entorno social y cultural. Así, no es de extrañar que en el contexto de tales desplazamientos muchos indígenas conocieran otros ámbitos sociales, prácticas y modos de construcción de la casa/vivienda, a partir de las cuales bien pudieron asimilar algunas ideas o modos practicados por otras poblaciones. Igualmente, la identificación de los aspectos tradicionales en contextos de cambio, pueden mostrarnos de qué manera el conocimiento que se dispone sobre la casa/vivienda ha logrado preservarse, sostenerse ó adaptarse con el paso del tiempo.

Una de las interpretaciones sobre la *nasa yat* es suministrada por la antropóloga Joanne Rappaport, quien la considera como “depósito de información histórica” que permite evocar la historia misma desde tiempos precolombinos. En su interpretación, la casa *nasa* guarda una relación estrecha con la geografía sagrada

del territorio. Al igual que una montaña localizada entre Togoima y Santa Rosa donde reposan algunas cruces, para la autora “la imagen de la montaña se recapitula en la casa *nasa*, cuyo techo es inclinado y con cruces en la cumbre”(2000:195). Los rituales asociados con la vivienda, como la chucha de paja y el bautismo de los “niños de pan”, son remarcados como elementos que configuran una historicidad práctica que posibilita una recordación y re-presentación del pasado mítico asociado con don Juan Tama. Esta interpretación atrapada en su propio argumento, deja sin embargo, algunos interrogantes que bien merecen señalarse. En primer lugar, Rappaport no indica la importancia de otros rituales que preceden el diseño y construcción de la casa/vivienda *nasa* y que hacen parte de la misma cosmovisión indígena; en este orden, quiénes son los constructores, preocupación ya planteada en el trabajo de Chaves y Puerta (1988), y cómo se elige el lugar donde debe reposar la vivienda entre otros, aparecen como temas todavía pendientes. La indagación sobre estos rituales nos parece importante en la medida que nos permiten establecer relaciones integrales con otras actividades y procesos que asocian la construcción de la casa/vivienda antes, durante y después (ritual de la chucha y el bautismo de “los niños del pan”, y la fiesta inaugural). En segundo lugar, el fundamento de articular un ejemplo de una vivienda con cruces en la cumbre para justificar su ar-

gumentación evocativa de la geografía sagrada *nasa* todavía deja interrogantes sobre cómo interpretar aquellas viviendas que no corresponden con esta tipología, y que prevalecen aún más en la región de Tierradentro. Aquí cabría una tercera observación: los resguardos obedecían a un sistema de cacicazgos que fueron reconocidos o se hicieron reconocer desde la colonia. Este antecedente histórico coloca el interrogante sobre los tipos de vivienda, y en particular, la naturaleza de la vivienda del “cacique o mandón” o la casa ceremonial prehispánica como era conocida (Chaves y Puerta 1988; Sevilla-Casas 1986). Estas consideraciones sobre el trabajo de Rappaport también plantea importantes interrogantes sobre las variaciones locales en la concepción, diseño y construcción de la vivienda entre los *nasa* que ocupan una vasta área del norte, oriente, y parte del centro y occidente del departamento del Cauca con diferentes niveles de interacción y resistencia frente a los colonizadores y otros grupos sociales.

Otra interpretación de la *nasa* yat se refiere a la relación entre territorio, producción e intercambio. Es de anotar que desde una perspectiva general, la casa/vivienda indígena ya ha sido tratada como una unidad “conceptual y práctica crucial en las economías, sistemas de parentesco y organización política”; aspecto que ha sido subrayado por algunos autores en investigaciones sobre

otros grupos humanos (Carsten y Hugh-Jones 1995:5, nuestra traducción). Así, el tema de la casa-economía, fue retomado en la literatura antropológica hace más de dos décadas con el trabajo de Gudeman y Rivera (1990). En el caso de los *nasa*, el tema de la casa-economía, fue reseñado inicialmente con la investigación de Bernal Villa a comienzos de los 1950 (ver también Nachtigall 1955). En su trabajo breve pero ilustrativo que denominó “La economía páez”, Segundo Bernal caracteriza la economía *nasa* como una economía de subsistencia (agricultura y horticultura) la cual constituye la base del sistema adaptativo del grupo a su entorno geográfico. Su referente es la amplia zona de Tierradentro donde identifica los pisos térmicos frío y templado como el rango donde los páez desarrollan sus actividades agrícolas. Mientras las parcialidades de Tóez, Huila, Vitoncó, San José, Mosoco, Lame y Yaquivá, corresponden con la zona fría, otras localidades como Suin, Tálaga, Avirama, Togoima, Chitoquez, Cuetando, Yaquivá [otra franja], Pisimbalá e Itaiibe están ubicadas en piso térmico templado. Estas características físicas de los resguardos que ocupan la vasta zona de Tierradentro, permiten sugerir un conjunto de interacciones y relaciones que Bernal Villa anticipa como un escenario que posibilita el aprovechamiento de recursos y el intercambio de productos de distintos pisos térmicos; relación que posteriormente varios autores empezaron a denominar “niveles

ecológicos verticales múltiples”; “modelos de economía vertical” o “acceso diferencial de recursos a nivel grupal” (cfr Rappaport 1982). En términos de Bernal (1954:298):

Es interesante anotar que las familias de San Andrés, Calderas, Lame y Mosoco, tienen, generalmente tierras en las partes bajas de los ríos y quebradas y en las partes altas donde abunda la vegetación arbórea, denominadas, por ellos, la ‘montaña’. De esta suerte, pueden realizar cultivos de zona fría y templada (Calderas, San Andrés, Lame) o aprovechar el ciclo estacional anual de las partes altas de la cordillera (Mosoco).

El aprovechamiento de estos recursos es realizado por cada indígena que en su finca principal “levanta la vivienda principal” mientras en otras áreas “se construyen ranchos donde vivirán las familias en los meses de cosecha”(ver por ejemplo, Nachtigall 1955). Esta caracterización todavía se observa hoy en algunos resguardos *nasa* donde se cuentan eventualmente con “casas trabajo”; no necesariamente con fines de habitación sino de estancia temporal para resguardarse de las condiciones climáticas⁸.

8 Estas casas trabajo, en principio son diferentes de aquellas casas anexas

En décadas más recientes, Sevilla-Casas (1986) refiere el caso en Tierradentro donde ya algunos indígenas cuentan con lugares de habitación en la parte urbana o en “el centro” o “llano de la escuela”. Estas interpretaciones están enmarcadas más en la movilidad que siempre han caracterizado a los *nasa* y que determinan variadas formas de intercambio de recursos en distintos ámbitos. Al igual que Bernal, en años recientes algunos investigadores han reivindicado algunos problemas de cambio producido por la introducción del café y el fique en la zona; sin mencionar el problema del conflicto armado y el narcotráfico que también han amenazado el sentido de cohesión e integración social a través del territorio y la casa/vivienda (cfr Van de Sandt 2007).

Otras interpretaciones fundadas en experiencias más integradoras pueden ser vistas en el texto “Cauca indígena” del etnólogo alemán Franz Faust (2001) quien presenta un panorama general de la condición indígena, su filosofía, la lingüística, las influencias recibidas y cambios recientes que se han visto también expresados en un renacer de lo indígena. En este trabajo aparece una sección sobre la casa indígena del lado occidental de la cordillera central, donde se presentan algunas referencias muy generales

también llamadas “casas trabajo” por Chaves y Puerta (cfr 1988).

de la casa/vivienda indígena que se mezcla con la idea de “granja campesina” donde se identifican dos estilos, una que mantiene cierta unidad e integralidad en los espacios y otra que las diferencia. De acuerdo con Faust, la primera definición es la más aceptada por los indígenas, aunque no “quiere decir que no haya, de vez en cuando, ranchos campesinos (sic) tradicionales de varias edificaciones” (Ibid., 265). El aporte de este apartado a nuestra discusión reside en mostrar una relación, que aunque muy general sigue siendo vigente, entre la construcción de la casa/vivienda indígena y los aspectos médicos y cosmológicos. Esta relación se percibe desde la elección del sitio a construir hasta la escogencia de los materiales propios de la vivienda. La interpretación de este autor, que nos parece introductoria, sin embargo, termina homogeneizando el universo indígena con el campesino y no deja apreciar posibles variaciones vivenciales e interpretativas. Frente a la ubicación de la vivienda indígena, por ejemplo, el autor sugiere que ésta se hace alejada de las fuentes de agua; aspecto que si bien se puede reconocer en algunos casos, en otros, y tal como lo demuestra la literatura y nuestras observaciones en campo, no constituye necesariamente una generalidad. Sin embargo, sus conclusiones parecen obedecer más bien a una finalidad de su vasta experiencia y proyecto investigativo sobre los pueblos indígenas en el país: “Al principio del nuevo milenio es tiempo de

hacer más énfasis en lo que une que en lo que distingue. Así, a todo el país pertenece la herencia indígena” (Ibid., 74). Con todo, el trabajo de Faust que aparece como una síntesis sobre la vivienda indígena constituye un paso inicial importante en la medida en que hace un aporte que presenta elementos cosmogónicos definitorios que contrastan con referencias limitadas sobre el tema.

Para resumir, se puede afirmar que las investigaciones sobre la *nasa* yat hasta el momento han girado alrededor de su posición en condiciones tradicionales y de cambio, asumiendo que la sociedad *nasa* es una sola. El único valor diferencial son los referentes geográficos en los cuales se inscriben las investigaciones, pero pocas veces se indica la relación de los grupos involucrados en el análisis con respecto a un entorno geográfico más amplio donde lo *nasa* adquieren otras valoraciones y diferenciaciones sociales y culturales (lingüísticas, religiosas, políticas, económicas, etc.). Sumando los esfuerzos de estos investigadores y estudiosos de la casa/vivienda *nasa*, este libro espera contribuir con un conjunto de descripciones, análisis y reflexiones sobre esta temática que todavía amerita un mayor análisis.

Notas metodológicas

Si bien los proyectos de investigación en general proponen una ruta metodológica en su formulación, en la práctica y en la medida que se avanza dicha ruta se distancia gradualmente de lo expuesto en múltiples direcciones. El proyecto no estuvo exento de esta posibilidad. Inicialmente la iniciativa fue planteada con la Universidad Autónoma Intercultural Indígena (UAIIN) con el apoyo de algunos investigadores de la institución, pero que gradualmente el trabajo no se pudo llevar a cabo, aunque los productos fueron entregados a la misma.

El trabajo entre los miembros del grupo que participó en el proyecto tuvo varios escenarios. Uno fueron las salidas al territorio *nasa*, otro las reuniones para revisar el alcance del proyecto y en otro ámbito a través de encuentros más personalizados. Estos escenarios afianzaron más el diálogo entre unos y otros, aunque la mayor limitación se dio en la fase final en la estructuración de los productos por cuanto cada uno se enclaustró en su experiencia y especialidad. No obstante este producto posibilitó un acercamiento que deberá potenciarse en futuras investigaciones. Al respecto existe un reconocimiento sobre las complejidades de la investigación colaborativa donde están presentes desde una

perspectiva intercultural al menos dos actores con experiencias y formaciones sociales y culturales diferentes, y que en no pocas ocasiones se funda en imaginarios y proyecciones de uno y otro.

Algunas de estas impresiones son abordadas por Luis Alberto (capítulo 5) destacando el dualismo evidente entre el investigador *nasa* (Adonías Perdomo) y el investigador académico universitario (Jairo Tocancipá-Falla) en dos condiciones diferentes de aproximarse a la investigación. Aunque las dos experiencias son evidentemente diferentes, el planteamiento está dado más en una relación de distancia que de acercamiento. En varias ocasiones he encontrado en algunos *nasa* y algunos que se dicen colaboradores de la causa indígena cierta idea generalizada de que la academia plantea sus propios interrogantes desgajados de la realidad social, yendo para un lado, que desconoce las luchas y agenda política y lo que se da en el plano social. El mejor ejemplo, es el de los llamados “solidarios”, quienes han tenido un papel importante de colaboración y apoyo en la lucha indígena. Al parecer este ha sido el referente más dominante y que circunscribe la experiencia colaborativa a este orden.

Igualmente, aun cuando ciertas tendencias de moda académica pueden enmarcarse en esta apreciación, personalmente, creo

que la academia y la experiencia investigativa a nivel intercultural es mucho más compleja. Por compleja quiero decir que no todo lo que uno percibe de una situación en primer lugar, opiniones y apreciaciones de los actores, es sostenible como opinión para otros que comparten su oficio. Así como hay *nasas* y colaboradores que perciben que la academia es una sola, existen otros *nasas* y otros colaboradores que creen que hay múltiples formas de hacer academia y establecer relaciones de cooperación. En este último marco, creemos que otra forma de hacer academia es partir de una relación dialógica entre pares (de doble vía), opuestos o no, más que de una relación de condescendencia “ciega” con el “Otro” como lo ha hecho una forma de antropología indigenista acendrada. Ahora bien, es importante que la relación parta de un reconocimiento de los valores del “Otro”. Por ejemplo, este trabajo es resultado de una convicción: que el conocimiento *nasa* sobre la *nasa yat*, merece recuperarse porque las presiones del cambio, bien sea de un sistema capitalista o de programas del Estado, tienden a borrar de un tajo dicho conocimiento a favor de otras modalidades constructivas que segmentan el pensamiento *nasa*, diezmando su integralidad; aunque esta no sea el único campo de afectación. El asunto no termina allí y se debe continuar con la reflexión y el análisis sobre cómo dicho conocimiento se puede potenciar como dice Luis Alberto a través

del PEC sin que ello signifique un retroceso en los logros que se han dado con el movimiento indígena. Pero ¿en esta trayectoria cómo entran otras academias? Pues creo que con su enfoque reflexivo crítico del pensamiento que se activa con el “Otro”, y no necesariamente por sí mismo. Muchos de estos resultados son reflejados en publicaciones, algunos con reconocimientos y en otros casos sin reconocimiento de ese “Otro” indígena (sea grupo, personas o autoridades), cuyo valor muchas veces está dado más en la academia que en el mismo dominio del mundo indígena. He aquí el punto: el problema no es de las publicaciones por sí mismas, pues este es un valor expresivo y comunicativo del pensamiento de una comunidad, académica y no académica, sino de qué contienen esas publicaciones y cómo se reconocen los actores en el mismo. Con ello tampoco afirmamos, como creen algunos, que las publicaciones que implican un reconocimiento académico, sean el valor dominante de este tipo de comunidad. Muchas formas de hacer academia reconocen la importancia de otras formas de comunicación importantes como la fotografía, el video, las cartillas, o algo incluso intangible como un proceso participativo que no se puede apreciar a través de un producto sino del hacer y la práctica social cotidiana⁹. El problema no es tanto

9 De hecho hay una pugna que empieza a manifestarse entre los investiga-

que la academia universitaria reconozca todas estas variaciones sino que el proceso social mismo por su propia fuerza lleva este tipo de experiencia a un reconocimiento social que se define más por su valor e impacto en la lucha de un grupo humano por su existencia y pervivencia, que por su visibilidad en productos tangibles en un sistema. En últimas la relación dialógica en la investigación intercultural debe partir del principio de reciprocidad, tanto en el proceso mismo como en los productos, y no de una relación desigual en la que unos hacen las preguntas y otros las responden de manera jerárquica. Este creo que es el reto ideal por alcanzar. Nuestra sicología como seres humanos justamente intercede para no lograrlo, pero ese es justamente el desafío y vale la pena tomarlo.

Estructura del libro

Existe un reconocimiento de que los *nasa* históricamente han sido móviles y dinámicos en los procesos de adaptación a diversos

dores y es el hecho que una institución del Estado que apoya la investigación social como Colciencias no reconozca este tipo de productos y esfuerzos, incluso materiales como cartillas —¿literatura gris?— terminan siendo productos de bajo valor agregado porque supuestamente no implican “nuevo conocimiento” que es filtrado por la evaluación de pares externos.

entornos. Esta movilidad supone aprendizajes y adaptaciones de valores afines con otros grupos sociales con los cuales interactúan. En este contexto, conviene interrogarse ¿cómo comprender la casa/vivienda *nasa* en los momentos actuales? Varias cuestiones merecen subrayarse. En primer lugar, se destaca un conjunto de temáticas que todavía no han sido abordadas suficientemente y que en contextos de cambio son necesarias de iniciar en términos de investigación. En primer lugar, desde el punto de vista social y cultural está la parte socio lingüística que si bien ya ha sido abordada en algunos trabajos preliminares, todavía se amerita una mejor caracterización en especial sobre los términos lingüísticos empleados por los *nasa* con relación a la *nasa yat*.

El primer capítulo presentado por el investigador *nasa* Adonías Perdomo aborda esta temática destacando la cosmovisión *nasa* y su papel en relación con la *nasa yat*. Su aproximación investigativa a la *nasa yat* es autobiográfica y basada en trabajos de otros investigadores como Joaquín Viluche donde nos enseña de qué manera esta comprende tres dimensiones existenciales vigentes donde habitan diversos seres del mundo de arriba, aquel donde habitan los seres *nasa* y los seres de abajo. La primera dimensión es la integral de estos tres mundos, la segunda dimensión es la *yat* como territorio por donde “transita el pensamiento” y la tercera

dimensión refiere a la *u'pyat* como espacio familiar habitado. Este primer capítulo es una de los cimientos centrales de este libro por cuanto nos acerca al mundo *nasa*, a sus complejidades, a sus tejidos y escalas de los diferentes niveles que asocia o evoca la *nasa yat*.

En un segundo capítulo, el ingeniero Luis Escobar presenta también sus propias reflexiones, que aunque no propias de un *nasa*, son fundamentadas en su experiencia de más de una década en la educación indígena en el territorio *nasa*. Sus reflexiones dialogadas con diferentes autores, académicos y no académicos, y por supuesto, *nasas*, muestran un dinamismo propio de los cosmogramas que representan los mundos referidos por Adonias, movimiento que también se observa en otros grupos indígenas de otras latitudes. El panorama que nos presenta es un buen punto de congruencia con el capítulo anterior y nos invita a tener una mirada más abierta en las interpretaciones y menos sujetos a dualismos ya agotados y que reducen la complejidad de la cosmovisión *nasa*. Los capítulos 3 y 4 describen dos experiencias de los *nasa* en procesos de adaptación al cambio social. En el tercer capítulo, se examina el proceso de readaptación a partir de un drama humano como fue la masacre del Alto Naya y en el cual un número considerable de familias *nasa* y mestizos se vieron obligados a despla-

zarse al municipio de Timbío para fundar el cabildo resguardo de *Kitek kiwe*. Dicha experiencia fraccionada históricamente en varios momentos, una de refundación del Alto Naya, otra del desplazamiento provisional y la final referida al reasentamiento en el municipio de Timbío, revela varios aspectos referidos a la refundación del territorio y a los cambios que la *nasa yat* presentó en esta trayectoria. Esta apreciación contrasta con la experiencia descrita en el capítulo siguiente (capítulo 4) sobre el proceso de readaptación que vivieron los *nasa* del resguardo de Tálaga (Cauca) a raíz de la avalancha del río Páez (1994) y que se vieron obligados a reasentarse en la Estación Talaga en el departamento vecino del Huila. Al igual que la experiencia en *Kitek kiwe*, se revela la importancia del papel del *thé'jwala* en la refundación del territorio, pero paradójicamente distanciados en el proceso constructivo de la *nasa yat*, ambos dirigidos por agentes externos asociados con el Estado y que buscaron asistir a las comunidades afectadas por los dos tipos de crisis –humana y naturaleza– en su proceso de readaptación.

Estos dos tipos de experiencias sobre el cambio, contrastan con el capítulo 5 donde Luis Alberto Escobar examina el caso del Proyecto Educativo Comunitario, donde confluyen diferentes voces analíticas en el marco del proyecto y en particular, la política económica que amenaza los territorios, y con ellos, la *nasa yat*. La lectura de

este capítulo está estrechamente relacionado con los capítulos 1 y 2, aunque el llamado que hace Luis Alberto está dirigido a los maestros, y tal vez a los investigadores colaboradores, para seguir avanzando en las reflexiones sobre el PEC, la *nasa yat* y la idea de un pensamiento menos estático y más móvil con respecto a las condiciones que enfrentan los *nasa* hoy. Tal vez, el estatismo está referido a superar un estado reactivo por otro más reflexivo y regional que permita enfrentar las adversidades presentes.

Una mirada de afuera sobre la *nasa yat*, pero apoyada por el pensamiento *nasa* y del trabajo articulado en el proyecto es presentado por el arquitecto Pablo Andrés Muñoz y Jessica León en el capítulo 6, quienes se aproximan al proceso constructivo de la *nasa yat* con base en dos experiencias en campo, ya referidas en los capítulos 3 y 4. Este capítulo presenta una mirada “afuerana” —valga la expresión— que sin embargo, basado en la experiencia del proyecto y alguna literatura afín, intenta documentar el proceso de construcción, la pertinencia y presencia de los materiales constructivos, el tema de las medidas basados en el cuerpo —experiencia común en muchos pueblos indígenas— y su relación con la cosmogonía, el pensamiento *nasa* y los problemas del cambio.

La documentación o narrativa visual de este proceso constructivo es desarrollado en el capítulo 7, por el comunicador Oscar Potes, quien hacía más de una década había trabajado en el proceso de reasentamiento de la comunidad *nasa* de Tálaga. Esta feliz coincidencia, tanto para él como para los *nasa*, posibilitó una reflexión y la elaboración de un guión que culminó, al menos parcialmente, en el video “*Nasa upuxí yat*”. *Un viaje a la memoria y al pensamiento de la casa nasa* y que hace parte de los productos derivados de este proyecto.

El capítulo octavo estuvo a cargo del equipo de Diseño Gráfico, dirigido por Marisol Orozco, quienes a través del lenguaje de la imagen —complementario al capítulo previo de memoria visual— documentan el proceso de construcción de la *nasa yat*, no solo en su nivel estructural y los materiales requeridos sino también destacando su relación con el territorio y la cosmología. Dicho material en el libro tiene un papel fundamental en términos pedagógicos por cuanto permite apreciar visualmente cómo la tradición se sostiene, al tiempo que se ve amenazada por dinámicas de cambio.

Finalmente, la sección de conclusiones presenta algunas consideraciones que si bien intentan esbozar lo discutido y avanzado

en el texto, no dejan de ser anotaciones provisionales. Destacamos aquí la importancia y necesidad de avanzar en un diálogo más sostenido entre *nasas* y académicos interesados por comprender cada vez más la problemática del cambio en la casa/vivienda y que compromete no solo a los *nasa*, sino también a nosotros mismos por igual y a otros grupos étnicos en el país, quienes al compartir problemas similares, invitan a realizar reflexiones más abiertas y flexibles.

Referencias

- ALZATE Díaz, E. 1984. La recuperación cultural de los Paeces – Siberia Cauca- un estudio de caso, Tesis de grado, Programa de Antropología, Universidad del Cauca.
- ARCILA, V. G. 1989. Los indígenas Páez de Tierradentro Cauca Colombia Universidad de Antioquia.
- ARNOLD, D.; D. Jimenez, and J. d. D. Yapita. 1998. Hacia un Orden Andino de las cosas. Bolivia.
- ASTUDILLO Ortiz, D. A. 2008. Cambio o resistencia en asentamiento de los resguardos de Tumbichucue y Calderas, Programa de Antropología, Universidad del Cauca. Popayán.
- BACHELARD, Gastón. 2010 [1957]. La Poética del espacio. México: Fondo de Cultura Económica.
- BERNAL, S. 1953. Mitología y cuentos de la parcialidad de Calderas. Tierradentro. Revista Colombiana de Antropología 1,1:279-309.
- . 1954. Economía de los Páez. Revista Colombiana de Antropología 3,292-311.
- . 1955. Bases para el estudio de la organización social de los Páez. Revista Colombiana de Antropología 4,165-188.
- . 1968. El poblamiento disperso frente al cambio cultural dirigido. América Indígena 28,4:891-906.
- BOURDIEU, P. 1990. The Logic of Practice. California: Stanford University Press.
- CARSTEN, J., and S. Hugh-Jones. Editors. 1995. About the house. Levi Strauss and beyond. Cambridge: Cambridge University Press.
- CAZENAVE, Michel. 1989. Encycloplodédie des symboles. Paris: La Pochothèque
- CHAVES, A., and M. Puerta. 1988. Vivienda precolombina e indígena actual en Tierradentro. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- DUQUE, J. P.; O. Salazar, and G. E. Castaño. 2004. Arquitectura y cosmogonía en la construcción Kogi. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

FAUST, F. 2001. "Cauca indígena," in *Historia, geografía y cultura del Cauca. Territorios posibles*. Edited by G. B. Becerra and C. Gnecco, pp. 259-274. Popayán: Universidad del Cauca.

FINDJI, M. T. 1992. "From resistance to social movement: the indigenous authorities movement in Colombia," in *The making of social movements in Latin America: identity, strategy and democracy*. Edited by A. Escobar and S. E. Alvarez, pp. 112-133. Boulder CO: Westview Press.

—. 1993. "Tras las huellas de los Paeces," in *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Edited by F. Correa Rubio, pp. 49-69. Bogotá DE: ICAN/Colcultura.

FINDJI, M. T., and J. M. Rojas. 1985. *Territorio, economía y sociedad páez*. Cali: Universidad del Valle.

GARCÍA, J. L. 1976. *Antropología del Territorio*. Madrid: Taller Ediciones Josefina Betancor

GERTRUDIS, F. J. d. S. 1970. *Maravillas de la Naturaleza*. Vol. 10. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

GRIJALBA, R. J. H. 1990. *Etnografía del sistema económico Páez de Chimborazo Departamento del Cauca*, Programa de Antropología, Universidad del Cauca. Popayán.

GUDEMAN, S., and A. Rivera. 1990. *Conversations in Colombia. The domestic economy in life and text*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, S. 1995. "Inside-out and back-to-front: the androgynous house in northwest amazonia," in *About the house. Levi Strauss and beyond*. Edited by J. Carsten and S. Hugh-Jones, pp. 226-52. Cambridge: Cambridge University Press.

LANGEBEK, C.H y Dever, Alejandro. 2009. "Arqueología regional en Tierradentro, Cauca, Colombia", *Revista Colombiana de Antropología*, 45:2, julio-diciembre, 323-367.

LEACH, E.R. 1965. *Sistemas Políticos de la Alta Birmania*. Barcelona:Anagrama.

LEVI-STRAUSS, Claude. 1981. *Antropología estructural*. México: Siglo XXI editores.

LLERAS, Roberto y Londoño, Eduardo. 2007. *La arquitectura prehispánica*. Vol 1. Arte 2. Bogotá:Círculo de Lectores/El Tiempo.

LOSONCZY, A.-M. 2006. *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Nachtigall, H. 1955. *Tierradentro: Archaeologie und Ethnographie einer kolumbianischen Landschaft*. Mainzer Studien zur Kultur- und Völkerkunde, no. 2. Zürich: Origo Verlag.

NICOLAU, Luis. 1981. *Cronistas de las culturas precolombinas*. México: Fondo de Cultura Económica.

PACHÓN, X. 1996. "Los Nasa o la gente Páez," in *Geografía humana de Colombia, región Andina Central*, vol. II (IV). Edited by

X. Pachón D. E. Oliveiros, and L. E. Wiesner Gracia, pp. 89-150. Bogotá DE: ICAN.

PALACIOS, M. I. 1997. Vivienda AWA un espacio de identidad cultural. Pregrado, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca.

RAPPAPORT, A. 1972. Vivienda y cultura. Barcelona: Gustavo Gili
Rappaport, J. 1982. Territory and tradition: the ethnohistory of the Páez of Tierradentro, Colombia. Ann Arbor, Michigan: Univ. Microfilms International: Urbana-Champaign: Univ. of Illinois.

—. 1985. History, myth and the dynamics of territorial maintenance in Tierradentro, Colombia. *American Ethnologist* 12,1:27-45.

—. 1986. Escrudiñando el pasado y el presente páez. *Boletín Cultural y Bibliográfico* 23,8:75.

—. 1989. Historia, mito y dinámica de conservación territorial en Tierradentro, Colombia. *Informes Antropológicos* 3,47-62.

—. 1992. Tierra Páez: la ethnohistoria de la defensa territorial entre los paeces de Tierradentro, Cauca. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.

—. 1998. La organización socio-territorial de los Pastos: una hipótesis de trabajo. *Revista de Antropología (Universidad de Los Andes)* IV,2:73-103.

—. 2000. La Política de la memoria: interpretación de la historia en los andes colombianos. Popayán: Universidad del Cauca.

—. 2004. "Imagining a pluralist nation: intellectuals and indigenous special jurisdiction (Chapter 7)," in *Intercultural utopias: public intellectuals, cultural inquiry and ethnic dialogue in Colombia* (forthcoming).

SERGE, M. 2011. "Arquitectura y urbanismo en la cultura Tairona." Bogotá: Biblioteca Luis Angel Arango, <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/bolmuseo/1987/bol19/boi5.htm>, consultado el 2 de Marzo.

SEVILLA-CASAS, E. 1986. La pobreza de los excluidos: economía y sobrevivencia en un resguardo indígena del Cauca, Colombia. [S.I.]: Ethnos.

TAMAYO, B. 1982. El resguardo de Jambalo en la realidad socioespacial. (Cap. IV. Informe final de trabajo de campo.), Universidad de Antioquia.

VAN DE SANDT, Joris J. 2007. Behind the mask of recognition. Enschede: Gildeprint.

amiento”², acoge y alberga a sus hijos cumpliendo el papel de *UMA* = madre tierra. 3° *U’pyat* – espacio de habitación, donde habita la célula familiar constituida por la pareja *nasa* y su familia entre ellos los abuelos, padres, hijos y nietos. En este orden de ideas, trataremos de acercarnos un poco más, con el propósito de entender un poco mejor a cada una de las dimensiones enunciadas.

Las tres dimensiones de *yat*

La dimensión 1. La capacidad que ha demostrado el pueblo *nasa* para ordenar su mundo, se ha transformado en el transcurso de la historia en un conocimiento que ha sido constantemente dinamizado por unos actores que han permanecido en una estrecha relación con el pueblo, el mundo de arriba y el mundo de abajo. Estos actores, son esas personas que ocupan un espacio privilegiado en el campo de la espiritualidad y el bien estar de cada uno de los integrantes de la comunidad por haber cumplido las exigencias que los espíritus de cada una de las dimensiones le han encomendado. Estos, son los *thé’jwala*, conocidos en el común como los médicos tradicionales. Es muy importante aclarar que los médicos tradicionales sin clasificarlos en categorías, están

distribuidos más bien en unos campos de responsabilidad muy precisos en función de mantener el equilibrio, la armonía y la reciprocidad en la *nasa yat*. Dicho así, el conocimiento existente en la memoria *nasa* acerca de *yat*, es entendido y dicho por los médicos tradicionales cada uno desde sus responsabilidades. Así, el *sûkhsa* que es la persona que soba y alivia golpes, recompone fracturas y organiza cada una de los tendones y coyunturas, es también el encargado de enseñar a la gente sobre la fragilidad que tiene la madre tierra en tanto que puede maltratarse, puede descomponerse y en muchos de los casos puede fracturarse y en el momento de retorcerse en su dolor causar daño entre los seres vivientes, tal como sucede en los terremotos. De otra parte, la *tutxh jxá’dxsa*, que son en la mayoría mujeres y quienes son las encargadas de brindar tranquilidad psicológica, física y espiritual a la mujer en estado de preñez, de aconsejar para que la futura madre pueda ir caminando cada uno de los pasos de su preñez, ubicar y orientar la posición que el bebé debe tener dentro de su *yat* representado por el vientre de la madre. De otra parte, la *tutxh jxá’dxsa* es la encargada de enseñar a la comunidad *nasa* de que, así como la madre gestante, también la madre tierra debe mantener una posición que implica los mismos postulados de tranquilidad, bienestar, equilibrio, armonía y reciprocidad en la madurez de las nuevas vidas en que deben nacer para mantener siempre

2 Palabras de Cristóbal Secue (2002)

dinámica a *nasa yat*. Otra disciplina que se suscribe al campo de los *thê'jwala*, es la o el *yu'çe peessa*, persona hombre o mujer conocedora de un sin número de plantas, animales, ojos de agua, rocas y procedimientos de uso de las mismas para curar muchas de las enfermedades físicas de las personas. Estas personas, así mismo son las encargadas de enseñar a la comunidad sobre la importancia de las plantas medicinales, los animales que sirven para curar enfermedades, de las rocas que sirven para curar, de las formas de uso y cosechas, de las prácticas, pero sobre todo, recomiendan a la comunidad el riesgo que existe si las plantas, animales, los ojos de agua y ciertas rocas se pierden o se extinguen. Estos mayores y mayores dicen que no debemos acabar con las plantas, los animales y las piedras porque significa descobijar a la madre tierra, y si se descobija la tierra, ella muere y también nosotros los seres vivos.

Ahora veamos un poco acerca de las responsabilidades que tiene el *thê'jwala* en función de contribuir en el mantenimiento del ambiente, la armonía, la reciprocidad, la integralidad, el conocimiento, las prácticas y la espiritualidad. Esta persona, hombre o mujer, son esos seres humanos que han aprendido a no confiar en su conocimiento dado que siempre están consultando a los otros seres que conviven a su alrededor para poder proceder ac-

ciones. ¿A quienes consultan? Ellos consultan a los *êekathe'j* - seres de arriba, a los *vxitxwe'sx* - seres del medio y a los *kweta'kah kiwe* - seres de abajo. Un *thê'jwala* jamás está quieto, siempre es dinámico, la investigación es oficio, nunca piensa que él lo sabe, porque para él son los otros seres los que saben, él o ella son un puente del conocimiento para que la armonía entre el hombre y la naturaleza sea en lo posible permanente. Un médico pocas veces tiene el tiempo para trabajar haciendo una finca en el campo, o tener muchas casas en el pueblo, tampoco tiene una casa acabada como cualquier otro comunero, porque su mayor tiempo convive con el campo natural como *îkh* - las lagunas, *yu'wala ka't* - la rivera de los ríos, *fxtûuwala pu'ze'su* - la sobra de los árboles, *vxicwala* - la altura de los cerros, *kwetwala pwa'* - el regazo de las grandes rocas, *a'te dxi'the* - las fases de la luna, *â' dxi'the* - la imagen de las estrellas, *êewê dxi'the* - cometas y muchas veces vive usando el contraste entre la luz *delsek* - sol y las sombras de *tâaph* - las nubes. El *thê'jwala*, para nosotros es esa persona encargada de dar una lectura permanente del designio de los otros seres y recomendar el camino de la armonía. Cuentan algunos mayores que entre los años 1700 y 1800, en Tierradentro hubo un gran terremoto que las tierras quedaron partidas y mucha gente murió, “no había carreteras como el día de hoy, tampoco existían los helicópteros para visitar la tragedia, no había televisión ni la radio. Las

gentes de Tierradentro se reorganizaron y continuaron viviendo y por eso, los *nasa* abrieron un camino entre *Sagse* de Tierradentro y *Vxiçxayu' çxhab* (hoy Pitayó) por el páramo de *kwet weh* - Puente piedra y llegaron muchos niños y niñas huérfanos llegaron de allá y acá crecieron y existen familias como Perdomos, Cuenes, Mulcues, Muses, entre otras familias”³. Pero cuando esto iba a suceder, los *thé'jwala* y algunos mayores vieron que un becerro de oro había salido bramando del nevado del *Vxila nxadx*- Huila y que había reposado en el volcán del Puracé. Los *thé'jwala* trabajaron mucho pero no pudieron huir todos de la catástrofe. Lo anterior nos muestra entonces que los *thé'jwala* son un gran cuerpo distribuido cada uno con responsabilidades y funciones alrededor de mantener la armonía, el equilibrio y la reciprocidad en tanto que la comunidad los escuche. Así mismo son los encargados de mantener atenta vigilancia sobre las voces que en cualquier momento emite la madre tierra por intermedio de cualquiera de sus integrantes o elementos *yu'* – agua, *wejxa*-viento, *vxiç* – montañas, *éeka thé'j* – trueno, *â'* – estrellas, *a'te* – luna, *sek* – sol, *tâaph* – nubes, *kiç* – hondondas, *vxitx we'sx* – espíritus que cuidan la casa de

3 Versión del *thé'jwala* Ismael Chate, vereda *kalkiç* Pitayó, Octubre de 1960, cuando el mayor mencionó este dato tenía en su tiempo unos 70 años de edad.

habitación *nasa* y otros *taafx* – seres espirituales con quienes los *thé'wala* pueden intercambiar saberes y conocimientos.

Bien, luego de haber hecho un pequeño recuento del campo semántico del *thé'jwala*, campo que inscribe a los actores ya mencionados y que por gracia de *UMA* – madre tierra logran aprender conocimiento, bondad, recomendaciones y protección desinteresada, trataremos de dejar claro que el concepto *yat* –casa, enmarcado en la primera dimensión es ese universo *nasa* que gracias a los *thé'jwala* y demás mayores se ha podido entender. Esto implica entonces que, cada vez que los *nasa* piensan en *kwe'sx itxi-fxi'ze yat*, estamos pensando en el planeta tierra, indistintamente que lo habiten otros hermanos *nasa*, con pensamientos diferentes, que hagan las cosas diferentes. En todos los casos, el mundo *nasa*, nunca se cansará de enviar constantes mensajes al resto de habitantes del planeta llamado *kwe'sx kiwe*-nuestra tierra, que es nuestra gran casa, que hay que cuidarla y quererla para que nuestros hijos continúen como única semilla del conocimiento en el universo.

La dimensión 2. El territorio *nasa* comprende ese vasto conjunto de elementos o unidades significativas que constituyen significados que afectan el ámbito espiritual, emocional y físico de cada

uno de los habitantes del pueblo *nasa*. En este sentido, cada una de las *yu'khwala* - montañas, *vxiç* - cerros, *we'pe* - sabanas, los *fxtûtasx* - árboles y *yu'çetasx* - plantas medicinales, *kiçwala* - hondonadas, *yu'kiç* - caños, *ukwe* - mesetas, *kwetkafx* - grutas en las rocas, *kwetneeh* - las rocas, *yu'kafx* - los pozos de agua, *yu'yafx* - los manantiales, *yu'mahtx* - riachuelos, *yu'wala* - ríos, *yu'sxâ'px* - confluencias o puntos donde se unen los riachuelos con los ríos, *ikh* - las lagunas, *vxihçxa* - los animales que habitan en la copa de los árboles, los animales que viven en la superficie como los: *ipe'j tahtx* - domésticos, *yu'kh tahtx* - animales silvestres, los *yu'tahtx* - animales que viven en las aguas de los ríos y lagunas, *kiwedxisu u'psa tahtx* - los animales que viven dentro de la tierra y los *vxitx we'sx* - seres espirituales que orientan y acompañan a los *nasa* en la casa, *vxiç / tut we'sx* - seres espirituales de las montañas, *kiç we'sx* - seres espirituales de las hondonadas, *kxthûs* - el arco iris, *pta'z* - sucio que se transporta en un tipo de nubes, *we'pe naamu* - seres espirituales que protegen los páramos, *wejxa* - el viento y así mismo el *ipx we'sx* - dueño del fuego como el espíritu de la vida tienen unos precisos significados y reglas de usufructo donde el ser *nasa* tiene y debe actuar en concordancia con las normas que son constantemente socializadas por medio de *un elemento/instrumento supremo que es la lengua nasa* por los *thê'jwala* y demás que trabajan bajo sus orientaciones. Luego,

aunque el lenguaje y la naturaleza de este espacio territorio pareciera tan complejo, cada niño y niña *nasa* se supone que crece aprendiendo y asumiendo tanto en su subconsciente y conciencia traduciéndose en conocimiento, pensamiento, práctica gracias a los diversos espacios de aprendizaje establecidos por la cultura y la ritualidad ejercida por sus mayores y autoridades alrededor del “fogón”⁴. En este orden de ideas, el territorio es un espacio donde el ser *nasa* debe caminar, cuidar, sustentar su pensamiento en ella y mantener una constante en el proceso de lectura y reescritura para que el significado de *UMA* - madre tierra permanezca vigente para las nuevas generaciones, para que los niños y niñas de hoy y del mañana no sólo sigan creyendo que *UMA*, la madre tierra produce leche para sus hijos. Con el planteamiento anterior, podemos entender que el territorio es una casa integral, compleja, completa, ajustada para todas las necesidades, donde sus cordilleras se convierten en ventanas y puertas para que los rayos de *tay* - sol y *a'te* - la luna puedan entrar suavemente siendo contro-

4 Fogón, es una traducción desabrida o más bien levemente aproximada del concepto *ipxka't*, en tanto que la palabra fogón no se refiere al término puramente literal de las tres piedras y el fuego en la cocina, sino que se refiere más al centro o punto concentrado de socialización del pensamiento, práctica y uso del conocimiento de la familia nuclear *nasa*, para que por medio de la transmisión lingüística intergeneracional el pueblo *nasa* perviva en la historia.

lados por *tâaph* – las nubes y su poder se vaya intensificando gradualmente, es un espacio donde el ser *nasa* puede sembrar y cosechar sus semillas para su alimentación con la orientación de la madre luna, “espacio donde en plena luna llena pueden engendrar la semilla para que la descendencia *nasa* continúe en el planeta tierra”⁵, pero al mismo tiempo es la casa grande donde el pensamiento y conocimiento se mantienen por la complicidad de la lengua *nasa*. Con todo lo anterior, no hay que dejar de lado, que el ser *nasa* hombre y mujer ha aprendido a entender la relación y la función administrativa de su territorio. De allí podemos entender que existen establecidas las épocas de las siembras gracias a la lectura de las fases de la luna, el movimiento del sol condicionada por las montañas, las corrientes de aire, la densidad de las nubes y la palabra del trueno construyendo así todo un calendario que se convierte en lenguaje que permite orientar la vida y la pervivencia de los *nasa*. En la casa-territorio, cada uno de los elementos antes nombrados son un ser con función, cada uno de ellos se interrelacionan, cada uno de esos elementos de la gran casa *nasa* pueden ser abordados y usados pero con su debido *kaapeweçxa’nas* - permiso y pago oportuno. Así, la señora

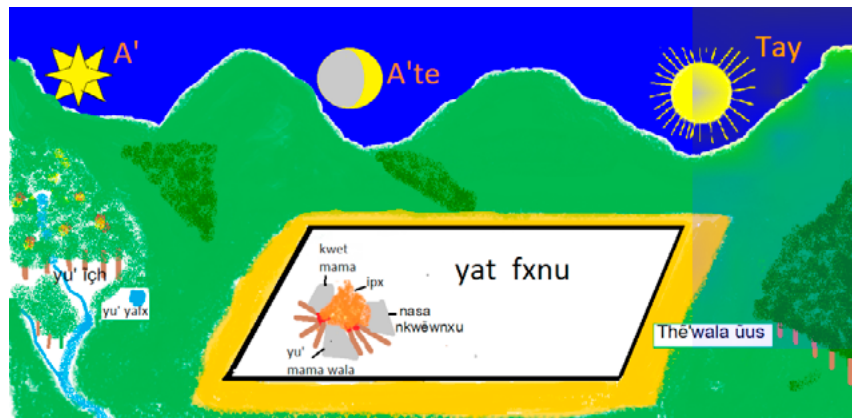
5 Palabra y conocimiento del investigador Joaquín Viluche, 2010. Dato coleccionado por Adonías Perdomo.

de la casa debe pedir los permisos pertinentes al *vxitx we’sx* – seres espirituales que cuidan el patio o solar de la casa para disponer de un animal doméstico previa retribución establecida a los espíritus guardianes. De la misma manera, los hombres de la casa deben gestionar los permisos para tomar los animales de la casa. Por ejemplo cuando degüellan una res, el primer soplo de sangre es recogido en recipientes denominado *pel* - bambú o carrizo y es llevado por una persona mayor hasta un sitio que previamente ha sido elegido por el *thê’jwala*, luego elaboran una cesta con lianas de una planta que en lengua *nasa* se llama *sxaayah*. En esta cesta van colocando una pequeña porción de la parte izquierda de la lengua, del corazón, del hígado, del pulmón, del páncreas, de la cabeza y del riñón, siendo estas partes llevadas a un lugar secreto para la familia y pagados a los seres espirituales que cuidan las quebradas, cerros y el patio de la casa donde perteneció el animal sacrificado. Aquí vemos por un lado la interrelación de la función de los seres espirituales con los elementos en tanto que, por otra, podemos observar la proporcional y cuidadosa distribución de las partes que serán ofrendadas a los seres espirituales en tanto que cada parte del animal está simbolizando cada uno de los espacios donde se mueven los seres espirituales pero también representan a cada una de las partes que deben ser pagadas. Cuando no es correcto, mueren animales hembras o

machos de los potreros, o animales de corral, u, otros de especies menores, muchas veces se enferman y mueren miembros de la familia. Así mismo, el territorio como la casa grande donde la relación pensamiento, conocimiento y práctica cultural *nasa* se construye día a día; el *thê'jwala*, los mayores y sus menores son los encargados de socializar todo el conocimiento que se va generando, son el grupo de sabios que apoyan a la comunidad a descubrir y mantener la sabiduría y la cultura; son ellos quienes orientan hacia el conocimiento del territorio, enseñan a relacionarse con los otros seres que se mueven, con los seres que no se mueven pero son vivos como los árboles y las rocas, con los espacios sagrados; son quienes enseñan a la comunidad a acudir a los procesos de limpieza mediante procesos de trabajos rituales y espirituales para la pervivencia. En este ámbito concursan los *ûus pkhakhsa*, *tutxh jxâdxsa*, *sûksa*, *yu'çe peessa* y los *thê'jwala*. En este mismo ámbito entran los *ksxa'wsa* – los que sueñan, los *îkhsa* – los que ven visones, aunque este tipo de mensajes los puede recibir cualquiera de los anteriores mayores. Por último, en este apartado podemos entender, cómo los seres espirituales están estratégicamente distribuidos en los *klu* – cimas, *thâ'tut* – cerros, *kiç* – hondonadas, *we'pe* – páramos, *vxitx* – el patio de la casa. En todos los anteriores espacios de la casa – territorio *nasa*, no es posible terminar este esbozo acerca del pensamiento cultural ad-

ministrativo del territorio *nasa* sin exaltar a los mediadores más visibles en la ciencia del conocimiento de la armonización y el equilibrio (medicina) *nasa*. Ellos son, el *pta'z* – nubes que transportan objetivos espirituales, el *kxthûs* – arco que según el conocimiento se clasifican en *kxthûs beh* – arco rojo, *kxthûs çixhme* – arco blanco y *kxthûs khûçxh* – arco negro, donde cada uno de ellos se manifiestan en un momento preciso y pertinente siendo convocado por los *thê'jwala*. De hecho existen otros mediadores como el *khabu* – chonta como herramienta que usa el *thê'jwala* para convocar las enfermedades que portan los *pta'z*, la *ya'ja* – ji-gra, elemento que simboliza el conocimiento –argumento para voltear el mal y restablecer la armonía psíquica, física y espiritual de los afectados por algún mal. Otro elemento mediador importante es *wejxa* – el viento, elemento que sirve cuando se convoca al mal o se quiere enviar el mal a un lugar sin fin para que no vuelva a enfermar a la casa de una familia. Para concluir este apartado, la concepción anterior acerca del territorio como la casa grande por donde transita el pensamiento y las acciones de vida del pueblo *nasa*, es el que permite pensar y decir que el territorio es *kwe'sx yat* – nuestra casa, otros los llaman *kwe'sx kiwe* – nuestra tierra, frase que significa también nuestra casa. Así, cuando nosotros estamos en otra parte y extrañamos el aire, las aguas, las lluvias, la comida, su gente, su todo, exclamamos *jpee-*

tx yatna sxawéduka! – regresemos a nuestra casa, expresión que podría ser regresemos a nuestra tierra. Dicho así, el territorio se convierte en cocina, sala de recibo, dormitorio, piscina, camino para viajar, en despensa para alimentarnos, en madre, en consejera si aprendemos a escucharla, en lecho para descansar, en texto para aprender y por último se convierte en una pequeña ventana para pasar al *ikase kiwe* – tierra para el descanso, al que muchos mayores llaman todavía, *kweta'ka kiwe* – tierra para los que nos fueron dejando; es decir, en la lógica del cristianismo: nos permite disfrutar el momento del paso de la vida a la muerte.



La dimensión 3. En esta categoría acerca del concepto de *yat* – casa *nasa*, trataremos de internarnos orientados por las siguientes preguntas. ¿Qué significa la casa *nasa* para su pueblo? ¿Por qué este significado y práctica ha perdurado en la historia de nuestro pueblo *nasa*? ¿Cómo se realiza la casa *nasa*? Para iniciar nuestra pesquisa, partamos reconociendo, que, para el pensamiento *nasa*, *yat* - la casa *nasa* no es un objeto sino un sujeto, en otros términos es un ser vivo, es un ser que se mueve aunque no se ve así, siente y se alegra aunque no lo percibamos con tales características; así mismo, *yat* – casa *nasa*, es un ser que se entristece pudiéndose deteriorar y caer.

Dicho así, desde el pensamiento *nasa*, abriremos esta reflexión partiendo de las siguientes situaciones sociopolíticas y lingüísticas. La primera situación consiste, en que el significado de *yat* es una construcción hecha con las manos a partir del diseño de una solución de espacio habitacional pensada y calculada para resolver las necesidades humanas y espirituales del ser *nasa*, como un producto de la reflexión, sistematización, ordenamiento y representación de una réplica de las dos dimensiones anteriores de *yat* donde la tercera dimensión, se constituye en un medio operativo, de práctica donde se generan y definen prácticas rituales que implican siempre recordar, pensar y practicar en todos los aspectos.

tos de la vida el concepto de *yat wala* - casa universo, *kwe'sx yat* - casa territorio, *u'p yat* - casa hábitat humano.

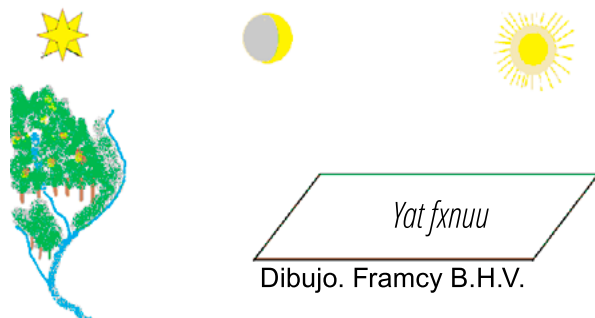
Una segunda situación se funda en que el conocimiento de la construcción y la práctica de uso de *yat* ha existido desde tiempos remotos cuando el pueblo *nasa* muy seguramente debió por muchas razones abandonar el uso de las grutas en barrancas de tierra o piedra valiéndose de su inteligencia y la capacidad de transformar el espacio habitacional a partir del momento en que



pudo tener acceso al fuego como aliado principal de vida y resolver así el problema del frío, la necesidad de protección y espacio de encuentro del núcleo familiar al caer la tarde y especialmente porque pudo usar el fuego como medio transformador de los alimentos a partir del momento en que asume la sedentaridad. Una tercera situación muy importante del por qué este pueblo *nasa* ha mantenido el pensamiento, diseño, construcción y uso de *yat*, es porque este espacio se constituyó en el espacio sagrado para pensar, reflexionar, y mantener el tridimensional concepto de *nasa yat*; es decir, pensar a *yatwala*, *kwe'sx yat* y *nasa u'pyat*. Una cuarta situación que permite entender la pervivencia del concepto de *yat* en el pueblo *nasa* es que *yat* como *nasa u'p yat*, este espacio se convirtió en un espacio para socializar el conocimiento a las nuevas semillas de vida; es decir, la posibilidad de transmisión intergeneracional de la sabiduría ancestral que este espacio le permitió por parte de los padres, tíos y abuelos hacia las futuras generaciones. Una quinta situación que podemos argumentar es que este espacio se convirtió en un ámbito para planificar la vida, la producción, la recreación, las estrategias para defender su territorio y la difusión de la ciencia o conocimiento llamado por otros observadores estatales como los saberes del pueblo *nasa*, más conocidos como saberes, usos y costumbres.

Luego de haber recorrido un poco en la búsqueda del entendimiento de por qué el pueblo *nasa* guarda en lo más interno de su pensamiento el significado de *kwe'sx yatwala*-nuestra casa universo, *kwe'sx u'p kiwe*-nuestra casa territorio y *kwe'sx u'p yat*-nuestra casa de habitación, es pertinente que abordemos la siguiente cuestión.

¿Cómo se construye la *nasa yat* - casa *nasa*? Para abordar este asunto, partiremos de la premisa de que, aunque *u'pyat* – casa de habitación es construida de acuerdo con las necesidades sentidas en la familia nuclear, para construirla exige un proceso de consulta a los demás *nasas* del territorio, y este procedimiento comienza cuando se busca el *yat fxnuu-plan* o espacio para construir la casa.



En otras palabras, es necesario consultar a los *nasa ju'gwe'sx* - antepasados o espíritus de los mayores, a los *nasa fxtûtasx* – árboles, a la *nasa UMA* - madre tierra, al *nasa yu'* - agua, a la *nasa a'te* -luna, al *nasa sek* - sol que también lleva el nombre de *tay*, a los *nasa kiç we'sx* – espíritus guardianes de las quebradas, a los *nasa vxiç we'sx* - los espíritus guardianes de las cordilleras, a los *nasa î'khwe'sx* – espíritus que permiten las visiones, a los *nasa vxi-tx we'sx* – espíritus guardianes del patio de la casa, al *nasa wejxa dxi'j* – viento, al *kxthûs* – espíritu del arco, al *êeka thé'j* – al espíritu del trueno entre otros. Bueno, parece entonces que hacer una casa parece muy difícil porque parece superar la tramitomanía que propone el Estado colombiano para poder tener una casita digna, pero no es tal, porque para lograr el permiso del resto de los espíritus *nasa* o seres vivos, basta con llevar unas tres o cuatro medidas de coca tostada, un tabaco, y una calabaza de chicha de uno o dos litros⁶ y pedirle al *thé'jwala* para que haga el estudio,

6 En la actualidad, los *thé'jwala* están usando aguardiente oficial, otros más exigentes piden brandy, cigarros finos en contraste con la anterior forma de ejercer este conocimiento de la medicina ancestral. Hace muchos años un *thé'jwala* se encontró con un caso muy delicado y la persona estaba a punto de morir por el “sucio” que le habían puesto sobre su casa, entonces él trabajó por muchos días escogiendo remedios y descubrió que para limpiarlo debía usar una calabazada de agua de aproximadamente de un litro extraída de un

converse con los otros seres espirituales y determine el lugar y la orientación en el que la casa debe ser construida.



Eso sí, para cuando el trabajo esté listo, es por costumbre y por agradecimiento tener listo un plato de mute con gallina, res o cerdo para darle de comer al *thé'jwala*, igualmente es necesario darle de comer aunque no en igual proporción a los acompañantes o aprendices que algunas veces el *thé'jwala* suele hacerse acompañar.

manantial donde que nunca había sido usado por humanos, y con esta agua volteó la enfermedad. Es el contraste que existe en la actualidad, pero no deja de ser un proceso de medicina ancestral.

Luego de haber logrado la orientación del *thé'jwala* para la ubicación y construcción de la *yat*, se inicia la preparación de la familia nuclear para ponerse de acuerdo en el arranque de la construcción de la casa. Es importante aclarar que el móvil para la construcción de *yat*, tiene que ver con la constitución de una nueva pareja al interior de la familia nuclear.

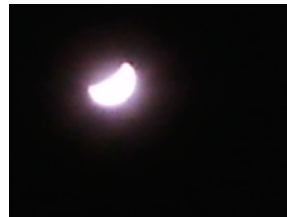
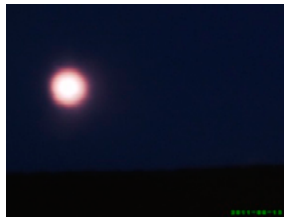
Aunque no en todos los casos, las nuevas parejas comienzan a separarse de la casa paterna cuando ya aparece el primer *sxâ'px*, otros dicen *ye'çx* – el primogénito o primogénita.

Cuando esto sucede, los padres del muchacho son los primeros en preocuparse y luego de la ceremonia de búsqueda del lugar para construir la casa, se ponen de acuerdo con toda la familia del joven esposo y programan unas jornadas de trabajo para realizar el banqueo en el lugar donde va a quedar construida la casa.

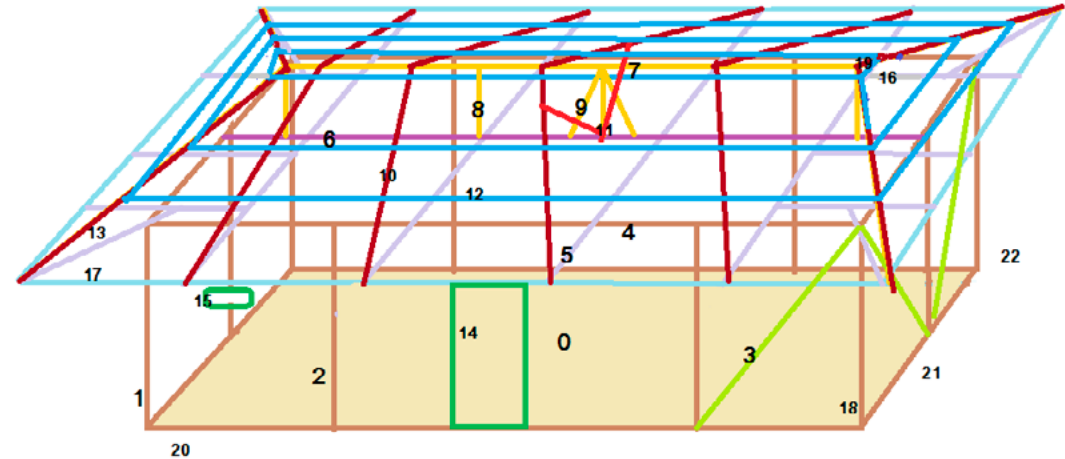
Si la joven pareja no tiene este apoyo de la familia, comienzan ellos solos a explañar el lugar y cuando ya han pasado varios días de haber iniciado el trabajo algunos familiares por parte del muchacho comienzan a ayudar en el trabajo, y cuando esto pasa, acuden también los familiares de la muchacha la joven madres y así el grupo va creciendo. Mientras tanto los padres del muchacho,

al ver que el trabajo va avanzando, convidan a los familiares y amigos para seleccionar la madera, las lianas y la paja.

En este preciso momento es cuando se acude a las estaciones del tiempo y la posición de la luna dado que la madera es necesario cortarla en luna llena o menguante, así mismo muchos mayores seleccionan los *yat çxida* – estantillos tratando que unos sean *çxida nxji'* – estantillos madre, otros que sean *çxida nxisa* – estantillos hija, mientras que otros seleccionan estantillos machos llamados *çxida athe* – estantillos- diagonales, otros mayores con experiencia seleccionan las vigas que en algunas parte llaman *paad neeh* – durmientes mayores que sostendrán las paredes y el peso del techo, en la actualidad se conocen más como *pikas* – vigas que es el producto de una re fonologización del término castizo ya visto. Otras partes de la casa pueden ser apreciadas en el dibujo N° 1.



Dibujo No 1. Las partes de la nasa yat



- | | | | |
|----------------|-------------------|-------------------------|-------------------|
| 0. Txitx | 7. Kluu paad | 14. Vxitx | 20. Yat pwa' |
| 1. Çxida nxji' | 8. Kluu athe | 15. Txitx kafx | 21. Yat ka't pwa' |
| 2. Yat fxnu | 9. Kluu pu'jathe | 16. Yat Ka't pikas muçx | 22. Yat mez pwa' |
| 3. Çxida athe | 10. Kath | 17. Pikasvxiç paad | |
| 4. Çxida paad | 11. Paad pu'jathe | 18. Yat puza | |
| 5. Pikas | 12. Kath paad | 19. Yat kluu pagu paad | |
| 6. Sxab | 13. Puza kath | | |

Así mismo, otros mayores, seleccionan en buena luna los *paad* – cintas o maderos que servirán para ser sujetados entre los extremos de la parte de arriba de los estantillos cuando estos sean clavados en la tierra, en los bordes de las vigas, y por debajo de los tirantes, también un grupo de mayores selecciona y corta los *kath* – tirantes, los *puza kath* – los tirantes esquineros llamados también en el argot popular castizo como limatones, en ese mismo tiempo algunos mayores ayudan a seleccionar dos piezas muy especiales que son el *sxab paad* - cinta madre bastante gruesa que se colocará por la parte central de las vigas, esta pieza será la que soportará otra pieza muy importante en la construcción de *nasa yat* y se llama *kluu paad* – que en el español no citadino y especialmente en el campo de la construcción de la gente campesina se traduce como la vara rey donde quedará el *yat kluu* - la cumbre o terminación horizontal más alta de la casa.

Luego de la selección de todas las piezas anteriores, viene la selección de varas delgadas llamadas *kfxid* – chaglas, varas muy delgadas que servirán para el enchaglado de los estantillos y poner el barro y establecer así el *yat txitx* – paredes en bahareque, también las varas delgadas servirán para prensar el *çhiçh* – paja y así construir los *yat tabx* – techos de la casa, también las varas delgadas servirán para construir la cumbre de la casa en forma

de un tablón grande donde se va prensando la paja, luego se va reforzando con manojos grandes para que vaya quedando en forma de un gran banco al que se le denomina *yat kluu pagu* – banca de la cumbre de la casa y así mismo en ambos extremos, quedarán una cavidades en forma triangular que se llamarán el *yat kluu kafx*, orificios por donde la casa permanentemente vivirá respirando y orificio por donde también la luna podrá entrar con sus rayos y visitar a la familia, cuando esto sucede los mayores dicen, *a'te wêea'* - es tiempo de luna llena.

Después de la selección minuciosa de todas las piezas de la madera, algunos mayores escogen la luna llena para ir a cortar *takweyah* - llamadas lianas o también bejucos, otros mayores preparan lianas rompiendo *baç yah* – cintas de hojas de cabuya y luego de romperlas las dejan algunos días al sereno y al sol y luego lo secan en el soberado y cuando esto está listo lo vuelven a poner en remojo en el agua un día antes de su uso.

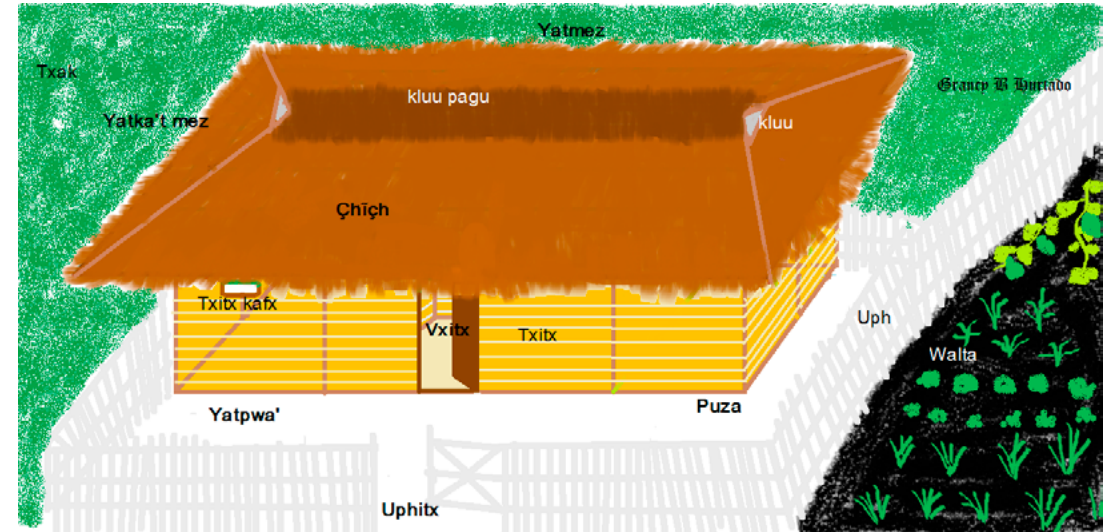
Las lianas de hoja de *bahç* - cabuya se usan especialmente para prensar la paja y prensar las chaglas. Mientras todo este movimiento social y comunitario se mueve, otros mayores ya han seleccionado y arrancado la paja para la el tejido de los *pahz yat tabx*- los cuatro lados de los techos de la casa.

La paja es arrimada lentamente en la espalda de mujeres, niños y niñas donde la construcción de una casa se convierte en una participación comunitaria, en un goce social y en un ritual por la vida y la pervivencia de la nueva familia.

Lo anterior muestra que para construir una casa *nasa* igualmente parece ser muy complicado para la nueva pareja, pero mediante la disciplina de la unidad, todos los elementos necesarios se van preparando y cuando el plan de la casa está listo todo va llegando a su tiempo, y en su orden.

Es así como los mayores le piden el favor a un *yat txaasa* – maestro constructor, y él, a la medida que va mascando la coca, pensando y recibiendo señales por medio de la ciencia de la sensopercepción, va ordenando cuáles son los estantillos o columnas que deben ser enterrados en el suelo y cuales deben ir quedando sobrepuestos en rocas, cuáles pueden servir de puntales donde se van fortaleciendo, tejiendo y apuntalándolos en forma de rombo.

Si observamos con atención, podemos ver entonces, que en la casa *nasa* de habitación se replica el rombo que aparece en el cosmograma *nasa*, igualmente tenemos a *kluu* en la parte alta llamada *ête*, así mismo lleva en ambos lados del *kluu* dos orificios



por donde respira humo, igual como lo hace un *nxadx* – volcán, porque dentro de la casa vive el fuego, así como en el corazón de la tierra vive el fuego.

En fin, existen muchas réplicas o representaciones de las tres dimensiones y de los seres vivos en la casa *nasa*, por ejemplo: tiene *tambx* – costado, tiene *çxinda* – estantillos o pies de la casa, *puza kath* o *ku'ta* - esquineros o limatones brazos de la casa, con esto parece que la *nasa yat* – también tiene implícita la réplica del hombre, por ejemplo: al observar la casa tiene *yat txitx* – paredes, tiene *txitx kafx* – ventanas que son los ojos de la casa, tiene *ipxka't* – cocina, tiene *nxuhne* – salón, en otras partes como en Pueblo Nuevo a esta parte de la casa lo llaman *yat sluun*⁷ – estómago o centro de la casa, tiene dos orificios en la parte alta llamada *yat kluu* y representan los orificios de *nasa îçh* – cavidades nasales del hombre.

Así mismo la casa *nasa* tiene una entrada que se llama *vxitx*, y significa la entrada de la vida y la salida de la vida, dado que

7 Versión que el señor Sammy Wilington Tombé del resguardo de Pueblo Nuevo y estudiante de la Universidad Autónoma Indígena e Intercultural UAIIN compartió en una conversación el 2010.

la casa *nasa* recibe vida por medio del fuego alrededor de los *ipxkwet* – el fogón rodeado de tres piedras, de las cuales dos deben ser hembras y uno debe ser macho, llamado también *tulpas*⁸. Por todas las anteriores simbolizaciones del mundo integral y de aquellas que representan al hombre, es como la casa *nasa* es viva y tiene sentidos, se pone alegre cuando sus hijos ocupantes actúan bien y si actúan en forma incorrecta y pelean, ella también se pone muy triste, y cuando la casa está triste enferman los animales domésticos como también se pueden enfermar los niños y las niñas.

La distribución de *nasa yat* – casa *nasa*. Cuando todas las piezas que exige el cuerpo de la casa se logra realizar o instalar de acuerdo con la sabiduría de los mayores, la casa queda terminada con la siguiente distribución: *lpx ka't* – cocina, *nxuhne* – sala para recibir el *pítx nasa* – convite o minga, en otro extremo queda *luuçx* deje – lugar donde duerme una nueva pareja mientras tengan la casa propia.

8 La palabra *tulpa* es un préstamo del quechua, y aunque parece ser normal decir *tulpa* sus significados son diferentes al que la semántica del pensamiento *nasa* quiere mantener, por tal razón se recomienda usar el nombre originario de la lengua que es “*ipxkwet*”.

Así mismo esta casa tiene en la pared de la cocina dos pequeñas ventanas llamada *txitx kafx*, estas se ubican una en el *ksina tabx nuuɕx ju'gu* - lado de la culata de la casa y otra en el *yat pwa' ju'gu txitx kafx* – ventana de lado del corredor grande o lado de la calle, así quedan con dos ventanas las que representan los ojos de la casa así como si fuera una persona.

También la casa queda configurada con un corredor grande a lado de la llegada y se llama *yat pwa'*, el corredor trasero o cola de la casa se llama *yat mez pwa'*, así mismo queda con dos corredores laterales que se llaman *ka't pwa'*. Ahora bien, dado que la casa *nasa* es figurada con ojos, estomago, cola, y la cabeza representada precisamente por la cocina donde está *ipx* - el fuego símbolo de la vida y a su alrededor las piedras cabeza del fuego y protectoras del mismo, en una variante de la cosmovisión *nasa*, la casa representa el esquema de la mujer al ser representativamente trazada con la unión de dos rombos, y es desde allí donde también se representa la fertilidad de la mujer *nasa* con la imagen del *laaweɕx* – lagartija.

Aquí es donde aparentemente parece ser complicado entender esta simbología, pero en otras palabras, lo que se quiere mostrar es que la casa es mujer y su fertilidad está representada en



Foto: Ernesto Guhl (ICAN)

laaweɕx – lagartija, en tanto que el símbolo de mujer que atraviesa el cosmograma *nasa*, es la misma silueta de la lagartija símbolo que representa la fertilidad de la mujer, luego la relación *nasa* con los demás seres vivos y el territorio universo son una misma casa vista en forma tridimensional desde el pensamiento *nasa*.

Con respecto a lo anteriormente planteado, un nativo, estudiante del V ciclo en la Universidad Autónoma Indígena Intercultural en el departamento del Cauca, Jorge Martín Paja Jembuel (2010)

dice lo siguiente acerca del concepto de *yat*: “Lo preocupante de todo esto es que debido a la modernidad, ya la cosmovisión se quedó en la parte material y ahora estamos invadidos por las tecnologías, porque en esta casa se reúnen es para ver novelas. Ya ni siquiera se escribe el nombre de la casa y sus partes en idioma propio, porque todo lo que tiene la casa de hoy, es de afuera. La expresión *todo lo que tiene esta casa es de afuera*, implica en primer lugar, que es un espacio que no está cumpliendo las funciones para las que fue concebida, de otra parte nos da a entender que afortunadamente este espacio ha continuado en el tiempo en tanto que espacio *yat*, concepto que aún vive y sólo espera que el *nasa* vuelva a darle el valor de la concepción y la ocupe con cosas, historias, pensamiento y conocimiento no dejando de lado la posibilidad de tomar cosas y sujetos de afuera pero con previa resignificación”.

Durante este proceso de escucha de ideas, esta vez una mujer perteneciente al pueblo ancestral *nasa* estudiante del mismo ciclo y universidad, María Lucía Muse (2010) aporta lo siguiente:

El fogón estaba ubicado en la parte izquierda de la casa y alrededor de éste se sentaban a comer y a dialogar los integrantes de la familia. Igualmente solía haber allí una canoa pequeña, la



Dibujo: Martín Paja Jembuel

cual permanecía llena de chicha o de guarapo. La casa tenía dos pequeñas ventanas donde entraban los rayos del sol, por allí los mayores se asomaban y de acuerdo a la sombra que proyectaba el sol en determinado lugar, ellos calculaban la hora.

Así mismo, Dora Esperanza León Campo, oriunda de Tierradentro, cuna del pueblo *nasa* y maestrante en *Desarrollo con Identidad*



Nasa yat

para el Buen Vivir Comunitario en la UAIIN, aporta su pensamiento y conocimiento acerca del significado de *yat* en el marco del pensamiento *nasa* diciendo lo siguiente.

Las viviendas antiguas eran construidas en su mayoría con materiales que les brindaba el ambiente, los más usados eran las hojas de caña seca, con la que realizaban hermosos tejidos que cubrían los techos de la casa, para resguardarlos del frío y del agua por muchos años gracias a que al humo que con su hollín iba penetrando el

tejido de la paja desde adentro, el resto de la vivienda era construida en cáscara de un palo llamado balso, varas de *pindo*, caña de maíz o correas de chonta, elementos que eran muy bien ajustados con un bejuco llamado *tabyah* (Conversatorio 2010).

La vivienda constaba de una sola sala grande, donde se organizaba el dormitorio y el fogón, donde se preparaban los alimentos pero además era el sitio donde se reunían, alrededor del calor del fogón los mayores mientras compartían cuentos, hechos y demás saberes en su lengua originaria al resto de la familia hasta altas horas de la noche, luego se acostaban allí mismo en pieles de animales que cazaban para su alimentación.

Cuentan los abuelos que antes éramos seres vientos, gordos, flacos, necios peleones, perezosos, el hecho es que hubo una pelea a nivel espiritual por lo tanto se inicia la división en aquel entonces, entonces nuestros grandes dioses *UMA* y *TAY* dijeron que había que hacer una sola casa para estar juntos, se empieza hacer una gran casa en la tierra, en nuestro caso la tierra se dio por la unión de los espíritus *UMA* y *TAY*, fue este hecho el que originó la tierra como casa por eso decimos que la casa es nuestro territorio.

Teniendo en cuenta lo anterior, para nosotros los *nasa* la casa tiene vida, ya que en ella hay sabiduría, movimiento y conocimientos en cada uno de los espacios. Los materiales con que se construye, por ejemplo el barro con que se cubren las paredes mantienen la casa fresca, las ventanas controlan la entrada del viento, el frío y el Sol. Además del trabajo, la dedicación y la alegría que implica la construcción de nuestra propia vivienda se funda en la unión, armonía y trabajo conjunto, proceso que es llamado por nosotros los *nasa*, *yat txaasa pi'txnasa*".

Para Dora Esperanza León Campo: Una casa es como el cuerpo de la mujer o de un hombre; *yat pil* = casa circular, forma por el que se cree que es hombre en tanto que la casa cuadrada es mujer.

Una casa representa diversos espacios, el espacio del cabello que es la paja o el techo, entre más cabello tenga, da más frescura y calor, el espacio de fuerza espiritual, protección y conservación, espacio de las paredes son la cara de la casa, este espacio está simbolizado en una mujer que presenta la calidez y la belleza de la casa, "la sala principal está relacionada con el estomago 'tutxh', el calor del estomago es la casa de la nueva vida, la puerta es la entrada que esta simbolizada en *kusx* = vagina, que significa *vxitx* = puerta, luego este punto de entrada no es sólo para las

relaciones sexuales como nos hace entender occidente, la puerta es para le entrada y salida de la vida"⁹.

Los pies se relacionan con el punto de permanencia y la fuerza para permanecer en ese punto dado que *yat* debe pervivir en constante lucha con los otros seres del territorio como *wejxa*, *nus*, *fxize*, *a'te* y *sek* entre otros, por la anterior razón los pies están en contacto con la tierra haciendo de *çxida* = estantillos y *pu'jathe* = puntales en diagonales que significan fuerza, fortaleza, ayuda mutua, en tanto que los *kiith paad* = tirantes, el *yat kfxid* = enchaglado y *yatbab* = paredes que como hombros soportan el peso de las vigas son el espacio que se forma dentro del techo, donde se guardan las semillas, el producto, el conocimiento y las herramientas, sirve además de concentración del calor y las energías buenas.

Así mismo *yat* tiene *yafx* = ojos, antes se hacía uno a la entrada del Sol (este) y otro a la salida (oeste) de manera precisa, en tanto que *çhiçh* = paja tiene la misión de concentrar las energías, de otra parte la casa con huerta floral y animales es una casa de una mu-

9 Estas palabras son una clara posición filosófica de la existencia y continuación de la vida planteada por el investigador aborigen Joaquín Viluche oriundo del Resguardo de Pueblo nuevo Cauca (2010).

jer sabia porque significa *yatûus* = corazón, mientras aquello que llamamos *yatkluu* = cumbrera deben ser armonizados con plantas.

De la misma manera, *yat pagu* = cumbrera más conocida como el sentadero de la casa, o plano alto de la casa, se relaciona con *yatwe'th* = punta de las estrellas, es el chuzo de la casa, para proteger del viento, algunos colocan sobre él parte del esqueleto de un animal, porque con esta parte o componente de *yat* se maneja la parte espiritual y la parte física.

En este mismo orden, *yat punza* = rincón de la casa, simbolizan las axilas de la casa, espacios donde descansan los sonidos y algunos seres ya que también tienen vida, son el espacio donde se mantienen algunos seres, arañas y curíes entre otros.

Los *nasa* no solo tienen una *yat* = casa, construyen de acuerdo a los requerimientos, por ejemplo: *yat* para reunirse aquellos que tienen bastón de autoridad, *yat* para invitar a la gente, *yat* para *pi'txnasa* = mingas, *yat* sólo para el trabajo como *umwa'* = casa para los tejidos; *yat* para realizar el acto de *ptamuunas* = matrimonios; *kuçxiwa'* - *yat* para los animales como los cerdos, *yat* para otros seres *nasa* = vivos; en esta línea continúa el concepto de *yat* para los pájaros, *yat* del colibrí que es una de las más hermosas y

elegante llena de calor y reservada; *yat* del *khdul* = cóndor símbolo de conocimiento, *yat* de *mewêwx* = gallinazo símbolo también del conocimiento; *yat* de *ul* = culebra. Todo está organizado por *yat*, *yat* de los espíritus, lagunas, páramos, cascadas.

Conceptos acerca del significado de la *nasa yat* – casa *nasa*, recogido mediante la escucha y observación directa hecha por el investigador a muchos mayores y mayores en el interior del territorio ancestral de Pitayó¹⁰

Tipos de casa que hasta 1.960 existieron.

Mi padre Ernesto Perdomo Nache, extinto; siempre me recalca que él desde niño aprendió con la ayuda de un mayor a construir casas y por eso no se varaba como *nasa* en la vida. Y esto es cierto porque, durante el tiempo que yo lo acompañé que fue hasta cuando yo tenía 17 años de edad, él armó muchas casas

¹⁰ Es de advertir que estos mayores y mayores a quienes se les preguntó el significado de la casa *nasa*, creen que no se les debe registrar sus nombres en esta investigación. Algunos dijeron que están hablando esto porque quieren que los jóvenes de ahora la aprendan y recuerden el significado de su casa materna.

y aunque no aprendió a mascar coca para nivelar la cinta mayor denominada el rey de la casa, siempre lo hizo mediante la observación de la horizontalidad y el apoyo del sentido de la sensopercepción. Él decía *txa'wêrrapa paçte'*, es decir por lo menos ya está bien. Siempre usaba esos términos cuando hacía las casas. Que yo recuerde, hizo una primera casa solo con la cocina y con un soberado abierto para subir el trigo para luego calentarlo y trillarlo. Esta casa la hizo en el paraje de Ulquinto en el resguardo de Pitayó. Otra casa fue la que hizo en el páramo de *Â's kiç* – vertiente de las arracachillas, en la misma vereda, yo tenía ya la edad de unos 7 a 8 años, más concretamente en 1958. Él armó la casa del páramo con cocina y una sala, todos dormíamos en la cocina porque el frío era impresionante porque estábamos a casi 3.000 m.s.n.m. Siempre nos recalaba que teníamos que aprender a hacer la casa propia para no andar sufriendo. Fue mi padre que siempre me dijo que había casas de casas. Una se llamaba según él, *u'pyat* casa de habitación, *mjiĩ eh wa'* casa o rancho del trabajador, *tel wa'* – casa o rancho del telar, *kuçxi wa'* – rancho para los marranos, *çxuga wa'* – rancho redondo parecido en la parte de arriba o cumbre a un trompo, y decía, “y los más mayores hacían una casita aparte para cuando las mujeres estaban en la menstruación o iban a tener un niño y se llamaba *duuyat*” – casa de parto. Él hizo a mi vista algunos ranchos de los trabajadores,

los ranchos para los marranos e incluso los hacía con orillos restos de aserríos u hojas de cabuya, pero nunca vi hacer a mi padre un rancho redondo tipo kiosco, todos eran rectangulares y para que las esquinas fueran iguales siempre cruzaba en equis unos hilos de cabuya y así nunca le falló la escuadra y la plomada era el ojo como él siempre me recalaba, aunque siempre mencionaba que existían los ranchos redondos. Esta experiencia que tuve con mi padre por ser el hijo mayor me es muy grato porque pude entender muchos de los significados que tiene nuestra casa *nasa*. Desafortunadamente en febrero de 2002 el destino me lo quitó y se lo llevó a descansar a otra vida. Lo que más recuerdo es que en compañía de mi tía Victoria su única hermana, siempre consultaban a un *thê'jwala* cada vez que necesitaban ubicar un plan para construir una casa.

Yu' utxa u'pteçxaa yata's txahte ewuwa'jsa'. Esta oración la escuché diciendo a mi tío Pedro Menza, extinto. Lo que él recalaba es que, una casa sólo se puede construir cuando hay un ojo de agua cerca o por lo menos exista la posibilidad de que hubiera un pozo de agua que se llama *yu' kafx*. Él no era *thê'jwala* pero sabía mucho porque siempre acudía a los consejos de los *thê'jwala*.

Sek kâa dxi'pte txachteçxa wêt wêt fxi'zete ewuuna. Esta es una expresión de mi madre que aún vive. Lo que ella pedía es que una casa debía ser construida con las puertas haciendo frente por donde sale el Sol para uno vivir bien feliz. Aunque aquí existe una pequeña variante conceptual con los otros mayores *nasas*, dado que algunos sustentan que el Sol debe salir por un lado donde está la ventana de la cocina y debe pasar por encima del triángulo de las tulpas. Este es un significado que siempre he querido conocer pero no lo he logrado. Lo que mi madre plantea es que el Sol siempre tiene que visitarnos por las hendijas de la puerta principal, porque es quien levanta a los niños, por eso siempre nos regañó diciendo que no debemos tocar el *sek bubx* –primeros rayos del sol, porque hacerlo significaba andar pasando vergüenza ante la gente, ya que siempre estaríamos alargando las manos para recibir la comida en el día de la minga o en una fiesta cuando esta comida no era para nosotros.

Yat peku'j uuthasx ji'phmeyû' yat yat yaaseme nxuna, naa pa'ka thé'jwe'sxa' yat fxnuua's imeh wala ew isaçxa yata's txja'tx. Si alrededor de la casa no tiene espacios sembrados, la casa no se llama casa, por tal razón los mayores elegían el plan para la casa calculando muy bien que quedara incluido el espacio para el *tul*. Estas son palabras de una mayora de mi resguardo, de quien

me reservo el nombre. El *tul nasa* parece que por su naturaleza se asemeja a la cocina del hombre blanco que posee dentro de su casa un espacio surtidor de alimentos, objeto que ellos llama nevera o refrigerador. En el *tul nasa* no se encuentra un trozo de carne, pero se encuentran condimentos como el cilantro, el berro, el ajo, la cebolla, la cebolleta, el perejil, el orégano, el cimarrón, la albahaca, la oca, algunas matas de papa, ollucos, majuas. Así mismo se encuentran algunas plantas medicinales como el ajeno, la salvia, la ruda, la citromela, la hoja de paño, el chulco, entre muchas otras plantas medicinales. Ahora bien, la presencia del número de plantas en el *tul nasa* varía dependiendo de quién vive en la casa. Si vive una persona que es *yu'çe peessa*-gente que conoce y da remedios, o si en esa casa vive un *thé'jwala* o vive una familia corriente. Si es la casa de una familia corriente o sea no conocedora de muchas plantas ni practica dando remedios a otras personas, en tal casa no se encontrarán muchas plantas medicinales pero sí se encontrarán diversas plantas comestibles. Por las razones dadas, el *tul nasa* es un dispensador en vivo, es un lugar donde todos los días la señora de la casa puede echarle mano para sustraer alimentos frescos. La ubicación del tul, en su gran mayoría está ubicada al frente de la casa, entendido el frente de la casa, el lado donde está la puerta principal para entrar a la casa. Así mismo la distribución de las plantas son en

forma muy característico en tanto que las plantas comestibles están sembradas en forma intercalada para lograr un auto control, mientras que las plantas medicinales, las plantas bravas están en los esquineros del *tul* mientras que las plantas suaves están en los laterales del *tul*. Algunas plantas medicinales como el paico son intercalados con las plantas comestibles para ser usados como insecticidas, de la misma manera la arracacha es usada como planta comestible pero a la vez es usada como planta de autocontrol biológico. En cuanto al cuidado del tul alrededor de la casa *nasa*, inicialmente el *uph* – cerca, es instalado por el hombre porque para establecerlo necesita transportar postes esquineros gruesos, cargar varas largas para parar la cerca, instalar una portada de entrada al *tul*, abrir huecos profundos para los esquineros. En cuanto a la forma o trazado del *tul*, todos los que he visto son regularmente cuadrados o rectangulares, no conozco un *tul* en forma de triángulo o bien circular, todos los *tul*, siempre tienden a ser cuadrados como la casa. Luego de haber instalado el *tul*, es la mujer quien se responsabiliza de la distribución de las plantas a ser sembradas. Muy pocos *tul*, están instalados en la parte trasera de la casa o en la parte lateral, más bien se ven espacios trabajados por el hombre pero estas siembras ya son siembras que no pertenecen al *tul*, estos sembradíos tienen que ver con la producción económica que le corresponde al hombre, puede

entonces ser, una siembra de maíz que va intercalada con papa, arveja, habas, para establecer un autocontrol biológico, dado que la mata de arracacha suelta un vapor tóxico que ahuyenta a las plagas e incluso hongos que le puede atacar a la papa y a la arveja. Aunque hay una discusión acerca de la forma cuadrada de la casa *nasa* argumentando que pudo ser posible que la forma del cuadrado pudo ser tomado de la práctica del hombre blanco, pero a mi parecer la noción del cuadrado y el triángulo ya estaba desarrollado mucho antes, porque existen nombres antiquísimos. Por ejemplo, en la vereda de Ulquinto, su nombre verdadero es *ul kiza* –rincón de la serpiente, palabra que es diferente a *puza* – esquina, que da la idea de un ángulo de un cuadrado y este corresponde a la resultante de los cuatro ángulos del cuadrado de la casa, hacemos esta aclaración porque algunos confunden *kiza* – rincón con *puza* – esquina. Otra de mis preocupaciones frente a la intención de adjudicar la práctica y uso del cuadrado por los *nasa* como una técnica geométrica tomada de los españoles no me parece, porque *puza* y *kiza* son términos y nociones mucho más anteriores, dado que la primera casa *nasa* fue de dos naves llamado *wa'* – rancho, y allí ya se desarrolló la noción de cuadrado, triángulo y verticalidad, y la verticalidad se logra siguiendo la dirección de la moderna plomada, y la verticalidad era establecida siguiendo el sentido que proporcionan los teodolitos que posee una persona,

es decir se hacen dos huecos y al introducir allí los postes centrales que van a sostener las dos naves de *wa'* son colocadas buscando la plomada tratando de pararla poniéndose bien al frente del poste, al menos eso me enseñó mi padre y sé que se puede hacer. En fin, es importante dejar planteada esta discusión para próximas investigaciones.

En otro espacio del resguardo y hablando con un mayor, mientras hablábamos de la terminación de una casa me dijo lo siguiente: *Yat Kluu pagu' tekx tekx tudyakhtx tudnxi u'jwe' fxnuuwe'sx pa'çxha kaçxhkahn* – Los manojos de paja que literalmente significan bancos de paja van amarrados sobre la cumbre de la casa de tres en tres, y son colocados allí para que lleguen y descansen los seres espirituales que cuidan el espacio donde está la casa *nasa*. La anterior traducción que por supuesto es libre como las anteriores, nos lleva a pensar que el significado de los manojos de paja que descansan sobre la casa *nasa* representa el pensamiento de los mayores cuando cuentan que cada uno de los altos picos de las montañas representan una silla o banco donde descansan los seres espirituales que cuidan las montañas. De allí que el rey de las aves andinas, el cóndor también tiene el poder de descansar sobre cada uno de los picos o bancos de las montañas simbolizando así el poderío de la vigilancia de las montañas. Luego, los

bancos que están sobre la casa *nasa*, no es simplemente una costumbre, no es sólo un uso de los antepasados, es un significado espiritual y filosófico que tiene que ver con mantener al ser *nasa* desde el momento que nace hasta que le llega el momento de ir a descansar en otro espacio que como se indicó los mayores llaman *vxite kiwe* - otra tierra, claro, que mantener al ser *nasa* se refiere mantenerlo desde el pensamiento y la espiritualidad, pensamiento y espiritualidad que es transmitida intergeneracionalmente mediante la lengua *nasa* por la voz de las y los mayores. Lo hermoso, es que mujeres y hombres *nasa*, cuando van a edificar una *yat*, entre los muchos elementos y componentes que deben seleccionar, preparar e instalar, en forma inconsciente está prefigurada la instalación de los *yat pagu*.

Así mismo, una mayora, mientras comentábamos lo que significa la casa para la vida de una persona o qué significa para esas personas que abandonan su casa cuando se aleja de ella, la mayora exclamó: *Naa yata' peetx fxi'zenxi yat wala's nuuixhâçxhawa'j dxi'ja'*, cuyo significado aproximado es: esta casa es el camino para comenzar a entender y fortalecer el territorio que es nuestra casa grande. Aquí vuelve y se antepone el pensamiento de casa universo, casa territorio y casa de vivienda. Las siguientes oracio-

nes nos llevan a comprender mejor el significado de los tres (3) conceptos de casa-territorio.

Peetxkiwe's kī' kpaatxwa'j ūsa'.

Ikahwa'ja'spa kī' uywa'j ūsa'.

Peetx kiweju u'jsa nasatxpa kī' pkhakhwa'j ūsa'

Âçxhka yat txah wejxa', yaçkathê'j jii fxi'zenxi's jxuka pebaçta', nuiv-xituçta', nâ'wê jxuka ivxituçxa' kwe'sx fxi'ze kiwe'spa nuivxitu'dkha'w, nâ'wê nxuçxa' jxuka pçuna kâja'dkha'w.

Las funciones que hasta hoy en día cumple el concepto de nasa yat.

Yata' nasa ptam fxizewa'ja'.

U'y pêy yuwe'sa' yat ji'phmeçxyu' âate vxitte ya'ewumena.

Yata' kwe'sx ūuspêynxi's êenisa nasa ūuste kaapnasa'jsa', sa maa dxi'jsu u'jutepa vxitukahmen kaayatxi'jsa'.

Yata' kwe'sxnpa îtxisa', napa âçxhka yata' êenisa uuna u'jweça', êeni-sa nasa ūusju sxûkâhna u'jweça'.

Dxi'j ji'phmeyû' yata's txahte ya'ewumena napa'ka thê'jsawe'sxa' dxi'ja's ja'datx ūuski'pu' yat fxnuua's padmey.

Nasa ipxka'ta' dxiite ipxkwet, ipx, ê'txh, kaççxhwa'j pagu, mitxh, busx, a'çx, yu' tuka, vxiçxu yâ'çxha ji'phta'.

Thê'sawe'sx we'weçxa', ipx kweta' mama wala, nxisa kī' nkwêwnxu npasata' jintxi pevxiya'ja'.

Yata' u'se upxhsatx uueentepkaçx neewesaa', naa pa'ka tatawe'sxa' luuçx upxh isatx sxabwesa's maa kwet pukatene jeb pasu'na's ji-yuçxa, ayte nes, ayte nes, ayte nes jina peda', u'se upxhsa nasa's uueentepkaçxh neeweya' ewuuya'.

Yata' txa'wêyiçxa êebusx ipx ka't kahkwete, sa' nxune kahkwete ji'pha'. Nxune êe busxte' ū' fxiw jxaawwa'ja', txa'wêy kutxh kaateka'jwa'ja', baç yah adxi'jwa' seelpisa', sa' ipx ka't êe busxte' papa jxaawwa'ja', sa' txa'wêyiçxa êe busxa' yat azçhîçha's aha's kateka'çxha wala tx-âçxh nuifxi'zewa'ja's dxi'j khikhsa'.

La casa nasa cosmocentrada

Luis Alberto Escobar¹

Introducción

El presente escrito es el resultado de un diálogo ‘transdisciplinario’ que busca abrir caminos que logren abordar directamente componentes culturales propios que fortalezcan el Proyecto Educativo Comunitario (PEC) en interlocución con los Planes de Vida indígena en construcción constante.

Es muy importante resaltar las esquinas desde donde se ha venido trabajando este material que se desarrolla principalmente frente a una inquietud central proveniente de la ‘educación propia indígena’ que interesada en investigar las matemáticas encuentra en la casa indígena un nodo territorial que potencialmente puede proporcionar elementos y conceptos que pueden enriquecer el

área. En este sentido tenemos que resaltar que los trabajos que nos apoyaron en los primeros pasos de la investigación provienen de antropólogos eruditos que se ocuparon de la vivienda indígena sobre todo en el marco simbólico (Von Hildebrand 1979).

Por otro lado la producción en este campo se ha dado al interior de organizaciones indígenas alimentados desde sus propios sabios o Thë’ Walas, conocimiento que se ha potencializado a través de estudiantes y maestros indígenas que se han especializado principalmente en el área de lingüística. A este grupo pertenecen personas que han trabajado mucho en el área del derecho y la salud, entre otras. En lo referente al énfasis lingüístico hemos podido observar que uno de los problemas del PEC es el pequeño porcentaje de orientadores bilingües en la construcción de propuestas educativas. La tradición monolingüe que impera en nuestro país es una barrera que impide – incluso al

¹ Ingeniero y consultor.

interior de los territorios indígenas - los potenciales aportes que se pueden hacer desde un idioma indígena como el nasa yuwe. Precisamente una de nuestras expectativas es encontrar en el nasa yuwe conceptos propios que nos ayuden a integrar áreas que en la educación formal aparecen fragmentadas. No se trata de que toda la comunidad educativa se vuelva bilingüe, sino aprovechar un elemento central de la cultura en una propuesta que le pueda ser útil no solo a comunidades indígenas sino campesinas y urbanas. La construcción del PEC, por lo tanto no trata solo de replantear disciplinas sino de reubicar a sus maestros y discípulos en un nuevo panorama multicultural.

Como podemos observar disponemos de muchos aportes desde las mismas organizaciones que han estado un tanto dispersos pero que considerados desde la educación propia se pueden aglutinar. Esto no quiere decir que los pensadores indígenas no tengan un sentido integral de su propio conocimiento. Más bien, es en el encuentro con el ordenamiento territorial cartesiano de las ciencias 'occidentales' que se proponen investigaciones como la presente. En la medida que hemos avanzado se ha venido transformando el objetivo central de la investigación - que tenía como eje el 'pensamiento matemático nasa' - y que buscaba replantear básicamente el área de matemáticas. Ahora al final de la investi-

gación, que abre el camino para nuevas investigaciones, observamos que el objetivo se amplía a todas las áreas del PEC. Es el resultado de haber acudido a la cosmovisión como matriz central donde el pensamiento indígena permanece integrado. Con respecto a la cosmovisión, algunos analistas externos, simpatizantes del movimiento indígena, me han comentado si esta no es una forma un tanto idealista de observar el pensamiento indígena. De acuerdo con los diálogos realizados con los analistas indígenas, no tenemos otra alternativa que partir de los momentos creadores y los rituales que los recrean como elementos centrales de un pensamiento que se proyecta desde cosmogramas que ponen en diálogo territorios temporal-espaciales. Es desde una filosofía que los orientadores indígenas denominan cosmogonía donde podemos visibilizar los saberes propios que parcialmente están distantes de la educación propia.

Los antropólogos citados no se refieren específicamente al área de matemáticas pues la mayoría de sus trabajos se refieren a la cosmogonía de diversos grupos indígenas desde donde se han producido 'modelos' que en este escrito trataré de contrastar. Esta investigación acude también, como lo mencioné antes, a los productos escritos y videos documentales elaborados por la organización indígena lo que nos ayuda a contrastar dos puntos de

vista primordiales. Muchos de los referentes aquí mencionados son elaboraciones que de todas maneras se han desarrollado en ciertos niveles de conocimiento y no hacen parte del saber local general y por lo tanto tienen que ser vistos críticamente. Me refiero aquí tanto a trabajos de eruditos externos como internos cuyos resultados no han podido ser socializados sino parcialmente al interior de las comunidades ni a la misma educación propia. Hay que reconocer los esfuerzos de un equipo educativo que viene trabajando por décadas en el tema pero que tiene ante sí la compleja tarea de confrontar una educación formal que ha sido dominante y se ha internalizado a través de la escuela también en comunidades indígenas.

Por este motivo no podemos confundir, en este trabajo, los conceptos de escuela y educación. La educación indígena existía antes de llegar la escuela, que por la forma en que se impuso históricamente, quebró el saber y alejó a los mayores de la nueva educación traída por la escuela. Uno de nuestros objetivos es precisamente reforzar el acercamiento de los mayores y sabedores a esta nueva escuela indígena. Por eso cuando observamos con los analistas indígenas avances interesantes en temas como las matemáticas y la física en la whipala y la construcción de casa indígena aymara (Arnold 1998, Romero 2006) nos preguntamos

si estos aportes han llegado a la comunidad educativa boliviana. Mientras tanto, nosotros vamos integrando esos aportes a la educación indígena local.

En este punto sólo quería resaltar, no sé si lo logré, la importancia de las fuentes que nutren esta investigación y los encuentros entre saberes procedentes de matrices filosóficas diversas que en muchos casos proponen e implementan nuevos caminos y campos del saber pero que en ocasiones se confrontan y producen contradicciones como vectores resultantes de procesos identitarios diferentes que a veces se transforman en contradicciones de tipo político. Me refiero aquí a una discusión persistente sobre la influencia de la ciencia positiva en la educación indígena. Esta primera pareja o dualidad que tenemos que profundizar ha sido abordada por analistas bolivianos como el citado Bedregal que le da a su libro el título de América Mágica. Este autor presenta tres Américas: la América Algebraica - vista y construida por los europeos -, la América Mítica - la amerindia que ellos encontraron - y la actual nueva América: la América Mágica, intersección de las dos. Desde perspectivas un tanto superficiales se ha construido una brecha entre 'la academia' como vocera de saberes externos y el saber indígena propio. Lo que mi experiencia en el campo educativo me ha mostrado es que los productos que ahora me

sirven de fuentes, provienen de un diálogo alimentado por dos o más saberes que entre juntos han construido lo que Bedregal llama la América Mágica.

La casa ‘cosmocentrada’, la verticalidad y los ‘modelos’

Comienzo este aparte desde algunas imágenes tomadas de cartillas de educación, de historias de telares y de salud, donde se reproducen cosmogramas propios. Tomo el componente vertical, eje sobre el cual trabajaré inicialmente para poder acceder a una visión del territorio integral. El grupo de investigación en etnomatemáticas de Tierradentro, nos hace una primera presentación:

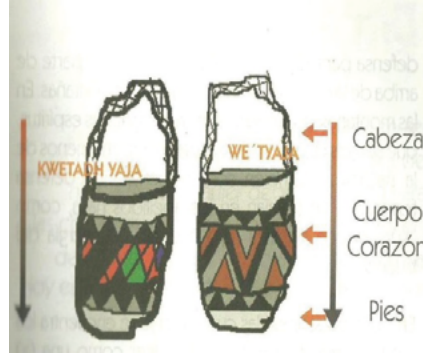
El nasa en su cosmovisión tiene diferenciado el mundo en tres espacios, que son el mundo de arriba, el de acá y el de abajo. En el mundo de arriba está la luna, el padre sol, el cielo azul, los espíritus mayores, el trueno y las estrellas. En el mundo de acá estamos nosotros. Cuando digo nosotros estoy incluyendo todos los seres que habitamos en la superficie de la madre tierra, ya que en el corazón y pensamiento de los nasa todos tienen vida.

En el mundo de abajo están los tapanos², el kiwe eçx³, el armadillo, el oro, la esmeralda, el petróleo, el carbón, el platino, que de alguna manera se relacionan con el ser nasa, de acuerdo al significado que esté dando cada persona a estos seres vivientes bajo la madre tierra (2008:3)

Estos tres mundos de distintos espacios y personajes sostienen estrecha relación entre sí y con el hombre, por eso un nasa nunca puede vivir aislado de todos los seres que habitan en estos tres mundos. Si los olvida y desarrolla su vida rompiendo los tejidos que conectan con ellos, todo en conjunto será extinguido, porque la vida depende de la armonía y comunicación. Así es que el pensamiento de un nasa no es individual sino colectivo, incluye la espiritualidad y la memoria ancestral, prueba de eso es que cuando hablamos de analizar, o reflexionar usamos la palabra “ũsyahkx”, que viene de corazón: “ũus” y de pensar: “yahkx”. (2008:4).

2 Son seres ancestrales, que no conocen el sol, gente de 90 cm que no tienen ano, por lo que comen el olor. Ellos son los encargados de cuidar todos los recursos que están bajo tierra, y en algún momento de la historia nasa le regalaron a los hombres las semillas de sus cultivos tradicionales. Se dice además que toda cueva es un camino al inframundo donde viven.

3 Cuando una persona muere este espíritu es el encargado de separar el cuerpo físico del espiritual.



Mochila cuhetandera

ee kiwe (cabeza)
naa kiwe (vientre)
sxi' kiwe (pies)



Casa tradicional

Dibujo tomado de la cartilla de la Asociación de Cabildos de Tierradentro (2005:40). La foto de la casa fue tomada por el equipo de diseño de Unicauca en el resguardo de Quizgó en febrero de 2010. Los tres espacios primordiales que aparecen en las dos imágenes corresponden a cabeza, vientre y pies. Las raíces que componen estos nombres permanecen en las partes del cuerpo humano y de la casa.

En el tejido de la mochila cuhetandera podemos observar la misma división espacial en los tres mundos. En la misma cartilla (Asociación de cabildos de Tierradentro, 2005:20-25) se encuen-

tra un cuadro que coloca los mismos espacios representados por animales así:

Cabeza: Animal emplumado
 Cuerpo: Felino
 Pies: Culebra

Comienzo con esta primera imagen que propone esta división, tema que resultó de los diálogos en trabajo de campo con los constructores. Quería esperar una primera propuesta desde 'adentro' para evitar influenciar con modelos 'externos' el pen-

samiento *nasa*. Como veremos más adelante, esta división primordial del espacio la vamos a encontrar en muchos trabajos de antropólogos.

Siguiendo este esquema, que no es estático sino móvil cuando lo veamos en movimiento, recurro a la imagen siguiente que representa a Bachué, la mujer que salió de la laguna de Guatavita, en el origen de la humanidad.



Estatua hecha por el escultor boyacense Alberto Acuña.

Fuente: www.colarte.com/html/bachue, 2012

El escultor boyacense Acuña realizó esta obra de arte recogida de la tradición oral y que representa a la primera mujer que surge del agua en forma de culebra, toma la forma de mujer en lo que vamos a llamar 'el mundo de en medio' y levanta sus brazos para asir el sol. Este esquema recurrente similar al mito de Quetzacoalt, la serpiente emplumada, que lo seguiremos encontrando en otros grupos amerindios. Un vecino indígena, aprendiz de *thë'wala* me comentó al ver la imagen que la fuerza de la espiral que emerge del agua, es una representación de la fuerza de la vida.

Imágenes similares las encontramos también en San Agustín y Tierradentro donde un ave está atrapando una culebra. Todo este material es la base para profundizar la presente investigación. Por ahora continuamos con imágenes propias de la educación indígena.

Para ver la movilidad de la imagen tenemos que empezar imaginándonos la salida del agua de la diosa en forma de serpiente en un movimiento espiral.

En la siguiente imagen podremos observar una imagen móvil de esta estructura recogida en el mito *nasa* de Juan Perezza.



Juan Pereza como su nombre lo indica era un *nasa* perezoso que dormía en el soberao mientras su mujer salía a recoger frutas y semillas del bosque. En la medida que ella regresaba cada vez más agresiva por este motivo, Juan se iba poniendo más temeroso pues ella lo golpeaba cada vez más fuerte. Un día decide huir en el caballo del sol para evitar el castigo pero ella le ruega que vuelva que lo perdona. Él se agarra en un bejuco que baja del cielo pero que no alcanza a llegar a tierra y a causa de los

nervios se deja caer. Al estrellarse contra la tierra su cabeza se despedaza y sus sesos se convierten en la semilla del mejicano. A partir de este momento los *nasa* descubren la agricultura y la comida cocinada (CRIC 1989:42).

Antes de continuar con los modelos territoriales debo citar algunas apreciaciones previas sobre este tipo de esquemas que recibí de tres antropólogos – dos de ellos de nuestro grupo de investigación - que consideraron que dichos modelos y sus correspondientes autores habían quedado atrapados en esquemas estáticos, opinión que yo compartía de alguna manera. El problema de estos esquemas no radicaba solamente en lo anterior sino que además se centraba mucho en los mitos fundacionales de los grupos estudiados. Esto nos podía conducir, en este tipo de análisis a territorios ‘románticos’ que en lugar de apoyar un proceso pedagógico y político, lo que lograba era impedirlo. La cosmogonía como expresión romántica es compartida por muchos analistas políticos que no logran visionar la naturaleza como fuerza viva en el pensamiento indígena. Esto no lo afirmo como crítica a estos analistas, sino más bien como parte del proceso de investigación que paulatinamente nos va abriendo caminos para profundizar nuestra comprensión. Esta discusión la hemos escuchado también en el campo de la etnomatemáticas donde algunos analis-

tas han experimentado la magia de un saber que los proyecta a inmensos campos como la astronomía que en algunos los ha llevado a dispersarse. En el caso nuestro, creo que tenemos la ventaja de haber partido de la casa de habitación como núcleo central de análisis y desde allí podemos aglutinar elementos provenientes de muchos campos disciplinarios. Podemos cerrar la puerta cuando sea necesario pero tenemos que abrirla para dejar entrar los saberes universales.

Esta discusión la había tenido también con el asesor Josef Drexler revisando el trabajo de autores locales en el tema de medicina tradicional. Lo que concluí personalmente después de la lectura del libro del autor 'En los montes sí, aquí no' (Drexler 2002) y de los posteriores diálogos con él, es que allí encontraba nuevas categorías móviles que autores como Faust no habían encontrado o nombrado en sus trabajos. Si bien los esquemas duales, criticados por otros analistas permanecían, estos nuevos esquemas móviles recreaban trabajos anteriores a través de una conciencia de fuerzas en movimiento. Y es a partir de estas fuerzas primordiales que aparecen en los discursos míticos de fundación donde autores como Reichel (1986) aportan a lo que llamaríamos el pensamiento móvil. La separación entre mundos la presenta Reichel en forma similar a los trabajos citados.

Reichel según la narración desana toma el sol como eje de energía infinita que ilumina y energiza los tres mundos: el superior, el medio y el inframundo. El mundo superior empieza con el color azul, sitio donde se instala la vía láctea, que sube desde el inframundo. En la medida que este supramundo se acerca al sol va cambiando de color, pasando por el café, luego el amarillo, territorio del 'semen virile' y el blanco, más próximo al sol. El mundo de en medio, el de los humanos se representa por el color rojo, color de la sangre y el inframundo tiene el color verde de las hojas de coca, garantía de seguridad alimentaria de los humanos y de tranquilidad materna. Desde allí sube la línea de la vía láctea que en su caminar produce una espiral. Los humanos pueden alcanzar el mundo estelar a través del tabaco que es de color azul y el inframundo a través de la coca, dos elementos indispensables en todo ritual de curación.

Una de las características de la movilidad del cosmograma desana es la aparición de la espiral cada vez que la línea azul de la vía láctea cambia de territorio, es decir, pasa del mundo de abajo al mundo de en medio y de éste al supramundo. Desarrollos similares sobre el significado de la espiral en los *nasa* esperamos obtenerlos de la investigación de nuestro coinvestigador *nasa*. A partir del modelo anterior quiero citar algunos conceptos relacio-

nados con energía y movimiento en lengua desana que desarrolla Reichel. Aquí aparecen dos conceptos fundamentales que salen de la dualidad macho – hembra. Lo masculino se representa por el hueso *go'á-mëe* y lo femenino por *bogá* envoltorio, útero, casa. *Go'á-mëe* hueso potencialmente productor (eje, esqueleto), axis mundi *Ve'e go'* caña, útero (*axpikon-díá*)

Mirúnge bogá viento madeja, vía láctea. El viento madeja está hecho de fibras de cumare (*Astrocaryun*), semen virile, amarillo como el sol. Sale del mundo de abajo comunicándose entre mundos como el payé, es también morada de enfermedades, lo podrido. Insemina y contagia. *Bogá*. Entendido como conector, envoltorio, cónico recipiente (casa). *Bogá* circuito, corriente.

Peame bogá fogón, no por el fuego sino por transformar

Oxokariri bogá, vivir, amar, hacer el amor

Nomé imísiri bogá mujer corriente dulce

Mmirúnge bogá viento, corriente, efecto de la vía láctea

Vixirí olfatear Vixirí bogá alcance olfativo (perro)

Inyarí ver Inyarí bogá alcance de la vista, poder de la vista (águila)

Uxuri chupar Uxuri bogá fuerza de chupar, en el caso de chupar enfermedad para curar *Vari bogá* pasar *Goreri bogá* orinar *Nyóri bogá* algo que se siente *Goxséri bogá* chorro de luz *Bërséri bogá* cambio de sonido *Guari bogá* enfurecerse *Buspu bogá* Trueno, voz del búho *Tulári* fuerza, mando, poder, causa el *bogáDexco tulári*

bogá agua, fuerza, corriente *Tulári* impulso *bogá* corriente *Tulári* selva, mamíferos *bogá* río

Luxúri bogá, fertilización, fecundidad, corriente que circula. (Reichel 1986:73-79)

Estos ejemplos los observo principalmente como componentes de la dualidad macho – hembra que complementa el modelo de cosmograma que estamos desarrollando y que nuestro coinvestigador *nasa* se encuentra investigando.

Modelos y categorías

Lo que podemos ir sospechando hasta el momento es que estamos trabajando sobre una hipótesis que supone que las categorías móviles que estamos buscando las podemos encontrar en los mitos de fundación de los grupos analizados. El cosmograma viene a ser una representación del momento de creación del mundo, formando parte de una cosmovisión que se actualiza en cada momento a través del ritual. La imagen de Juan Pereza cayendo del cielo es un momento de recreación cultural que se acopla al momento de creación del mundo. Lo que podemos observar es que el cosmograma no es un esquema estático sino un mundo

en movimiento constante donde aparecen las categorías móviles fundantes, de las cuales nos vamos a seguir ocupando.

Con relación al perezoso Levi-Strauss en su obra 'La Alfarera Celosa' (1988) presenta otros mitos de fundación que cito a continuación.

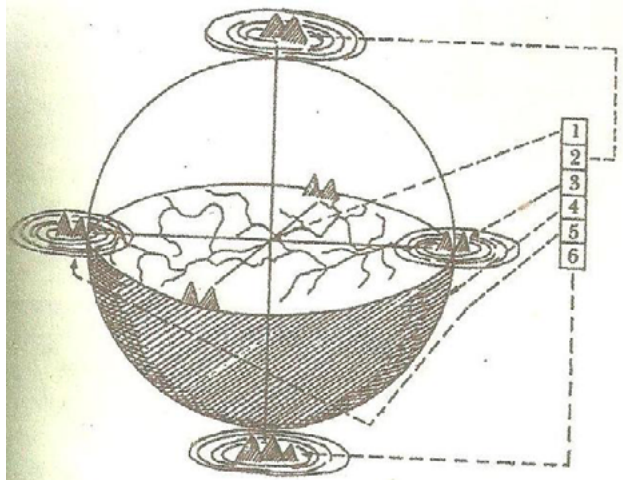
Un episodio del mito explica el origen de la reducción de las cabezas, en cuyo arte los jíbaros fueron los más virtuosos. La primera cabeza reducida o tsantsa procedía de un perezoso. Es cierto que a falta de cabezas humanas o cuando se presentaba una ocasión para ello, los jíbaros reducían las de los perezosos y les atribuían un valor prácticamente igual. En realidad, y ello se desprende claramente del mito, veían en el perezoso un antepasado (1988:76).

El autor igualmente se refiere a los kalina de la Guayana que ven en el perezoso de tres dedos (*Bradypus*) al más poderoso de los espíritus de debajo de las aguas. Refiriéndose a los mitos jíbaros, ellos '(...) explican que en otro tiempo el cielo y la Tierra comunicaban; los antepasados de los indios circulaban libremente de uno a otra' (1988:78). Dejó de haber comunicación cuando se cortó la liana a través de la cual Sol y Luna subieron al cielo.

La versión shuar se muestra en este punto explícita: Si la liana no hubiera sido cortada, continuaría colgando, y también nosotros hubiéramos podido subir al cielo desde la Tierra. Observamos pues un extraordinario paralelismo entre estos mitos y los tocantes al origen del fuego de cocina, resumidos y discutidos en 'El hombre desnudo' del mismo autor. Del mismo modo que el fuego de cocina, en lo sucesivo, presente sobre la tierra, atestigua que el mundo de arriba y el mundo de abajo antaño comunicaban, también el barro de alfarería, que comporta el fuego – ya que se debe cocer para endurecerlo – hace el papel de término mediador entre ambos mundos.

Estos mundos que el presente autor pone en comunicación parecen pertenecer al mismo modelo que algunos antropólogos critican hasta que aparecen autores de gran calibre como Levi-Strauss y Hugh-Jones que apoyan esta propuesta. Es una cuestión de autoridad. Lo que nos interesa ahora es ubicar los trabajos donde podamos contrastar la propuesta *nasa* de territorialidad cósmica.

A continuación y para terminar esta primera parte acudo al cosmograma elaborado por Stephen Hugh Jones sobre el grupo Tukano (1995:235).



- 1 - Nuestra casa en el centro
- 2 - La casa del trueno, el refugio más seguro del chamán
- 3 - La casa de la vía láctea en la desembocadura del Amazonas
- 4 - Esfera protectora
- 5 - Casa de la noche y de los nacimientos de agua
- 6 - Casa del inframundo, refugio alternativo del chamán

En este cosmograma aparecen nuevos elementos como la noche y el día y consecuentemente los movimientos del sol naciente y poniente. El mundo se observa ahora no solo desde el eje vertical como lo veníamos viendo en los ejemplos anteriores. A partir de la dualidad día – noche, aparecerán otros desarrollos que igualmente se relacionan con los sexos masculino y femenino y los lados izquierdo y derecho entre otros.

Lo que considero importante en esta reflexión es intentar apprehender una primera sensación del mundo en que vivimos para ubicar una primera territorialidad. Realmente el cuerpo humano desde estas culturas siente que está ligado a una naturaleza o es parte de ella y al mismo tiempo tiene una conciencia de moverse en un territorio esférico donde participa del supramundo de los astros y del inframundo de los muertos y demás habitantes de estos parajes. Nuestra conciencia geográfica proveniente de mapas cartesianos ubicó su movilidad en lo horizontal caminando sobre la piel de la tierra, lo que nos alimentó el sueño de darle la vuelta al mundo. Este tipo de reflexiones valdría la pena profundizarlas. Cuando Yuri Gagarin, el primer astronauta que viajó al espacio fue entrevistado lo primero que dijo es que al ver la tierra desde tan lejos sintió un inmenso amor por ella, la nave que nos transporta en el espacio.

Para terminar esta primera parte acudo a un cosmograma urbano donde podemos observar algunos contrastes en la forma de observar el mundo entre habitantes de la ciudad y gente del campo (Moreno 2011).



Reflexiones sobre las artes del tiempo. Usted está aquí. Cartografías de usuario' 'Usted está aquí. Se lee en ciertos mapas que señalan la ubicación del usuario sobre un punto del espacio allí representado. Una frase lapidaria de apariencia inofensiva que se atribuye una certeza infalible al indicar nuestra posición. Pero acaso se ha detenido a pensar. ¿dónde es aquí?, ¿qué es estar?

Usted está aquí. ¿En dónde? ¿qué es un mapa? ¿quién determina el patrón? ¿qué dimensión se oculta detrás de tal dominio de la realidad? ¿si el mapa no es el territorio, entonces qué prevalece, el mapa o el territorio? Usted está aquí. Sujeto a una rosa de los vientos, crucificado entre cuatro colosos míticos: confinado al espacio de Euclides, devorado en el tiempo de Cronos, encadenado dentro de la caverna de Platón y clavado al estandarte de Colón. Aún así cree en la objetividad de los mapas oficiales y en la neutralidad de sus autores.' (Moreno 2011:16)

Continuando con la cita:

Usted está en un lugar cuyo sentido profundo ha sido invisibilizado por las tres armas de dominación imperial: la espada, la cruz y la urbe. Usted está aquí. Entre la vara de Bochica y la espada de Quezada. En un tiempo instaurado por España, Inglaterra y América. En un espacio controlado, entre los grandes piratas y los pequeños ladrones. Si usted fuera una momia precolombina enterrada en un páramo incógnito durmiendo el sueño de los siglos, la suerte de su viaje dependería de la mirada del visitante. Para los aborígenes su sitio sería una waka, un oráculo, un lugar de culto y peregrinación. Su estancia en esta vida y la otra serían celebradas en forma perdurable. Habría un aura de respeto e inspiración en torno a ese lugar específico. Su última morada sería parte del paisaje ancestral y tratada por sus descendientes como un templo. Para los invasores su sitio sería un botín de guerra: una guaca. Su lugar sería profanado, la magia aborígen sería exorcizada y el espíritu del lugar sería suplantado (Moreno 2011:16).

Este primer contraste entre un imaginario rural de territorio frente a un territorio con un imaginario impuesto o sin imaginario nos proporciona elementos interesantes para decantar el sentido de territorialidad en una cotidianidad territorial indígena.

Analistas y constructores. Cosmogonía y ritual



Dibujo elaborado por Jessica León (2011) para la presente investigación donde reúne relatos recogidos en resguardos y en la bibliografía. Aquí se intenta mostrar algunos rituales cotidianos de cosecha de maíz, preparación de la comida en el interior de la casa y la siembra de semillas. Todo como parte de ciclos rituales en un cosmos inmerso en los caminos del agua, que constantemente nutren y transforman los diversos mundos.

En esta imagen queríamos juntar el pensamiento mítico proporcionado por analistas y sabedores *nasa* con rituales cotidianos como siembra, cosecha, preparación de alimentos, entre otros. Es necesario aclarar que este cuaderno virtual está destinado principalmente a maestros y estudiantes que en su mayoría tienen experiencia en el trabajo campesino. La cotidianidad urbana en una gran ciudad no nos permite ni ver ni imaginar supramundos o inframundos, pero el habitante del campo, en este caso el indígena, está en contacto constante con la tierra, sus plantas y animales. Está moviendo la tierra y observando el comportamiento de los seres vivos que lo acompañan y lo alimentan. Por eso para él, entender los caminos del viento y del agua no es tan complicado. Tener que explicar estas cosas se hace necesario cuando algunas personas con educación superior se sorprenden cuando se les habla de los mundos de arriba y de abajo. Piensan

inmediatamente en un discurso religioso. Voltear la tierra para refrescar una planta o conocer el ciclo del agua que se mueve en tres mundos, es obvio para un habitante del campo.

Pero los niveles de comprensión y de expresión de este saber son diferenciales. Estos cosmogramas investigados por eruditos e interpretados y recreados por sabedores indígenas, algunos con maestría en lingüística o antropología, son reproducidos también por constructores de casas *nasas* desde un saber práctico. Un constructor, como lo hemos podido experimentar en el trabajo de campo, reproduce el saber cosmogónico desde su práctica. Distingue los mundos argumentando desde la perspectiva de la construcción. Sabe por qué el pilar esquintero de la casa no debe quedar en contacto con el mundo de abajo. Sabe que el soberao pertenece al mundo de arriba y por eso allí se empollan los huevos y germinan las semillas. Sabe que el ombligo del recién nacido debe quedar enterrado en el mundo de abajo. Esto lo saben también los demás habitantes del resguardo. Algunos dejaron de creer por influencia de religiones venideras, otros combinan saberes. Saberes que si bien han formado parte de una educación no formal indígena, son pilares para replantear el PEC hilvanando tejidos que han estado aparentemente dispersos.

En este punto hemos podido observar la diversidad de las fuentes que nos nutren aunque todos los narradores sean indígenas. Son estos narradores los que han permanecido alejados de la institución escuela que ha quebrado la historia de la educación indígena. Son estos constructores y mayores los que ahora retroalimentan esta investigación a través de los coinvestigadores *nasas*, analistas que además han sido formados complementariamente en la educación formal superior. Con ellos estamos hablando.

Territorialidad y mito

Pero entremos en el territorio de 'lo propio' con una pregunta: ¿Existe una integralidad en el saber indígena *nasa* que teja las diversas subáreas de conocimiento que maneja tanto la organización mayor como los programas que la componen y los sabedores orgánicos? ¿Será que existe un saber disidente que no quiere o no puede ordenarse en una educación formal que quiere ser no-formal pero que a veces queda atrapada en los esquemas formales? Yo creo que este tejido está en construcción y tiene que ver con los procesos de crecimiento local. Me pregunto también sobre la distancia entre un saber proveniente de la educación formal que fortalece un tipo de racionalidad que niega muchas veces lo que podría ser un pensamiento mítico. Este último con-

cepto creo que tenemos que entrar a conceptualizarlo entre todos antes que dedicarnos a citar autores. Yo, desde mi activa esquina me voy a atrever a proponer algunos caminos a recorrer.

Como ya lo había desarrollado en anteriores borradores, la propuesta que hice hace una década por pedido de los orientadores de educación bilingüe sobre etnohistoria en la forma que yo la entendía en ese momento, dejaba por fuera la cosmovisión y separaba las áreas de historia y geografía en la misma forma que lo hace la educación oficial. No se podía concebir una historia desterritorializada y todo terminó en un concepto en *nasa yuwe* propuesto por dichos orientadores que incluía a las dos en un campo integral que en español se denominó algo así como ‘armonía territorial’.

El trabajo de Luis Carlos Ulcué sobre el ‘Yuk monte’ en la maestría de política de la universidad del Cauca profundiza algunas inquietudes que teníamos algunos de los cercanos al tema de las recuperaciones. Los análisis previos, sobre todo desde la perspectiva política se habían centrado en la fuerza de la lucha indígena y las estrategias llevadas a cabo frente a los enemigos de dichas acciones y con el apoyo de aliados. De alguna manera quedaban por considerar los aspectos rituales de los recuperadores, ‘los

pica pica’ cuyas acciones debía mantener lejos a la policía, pues para los indígenas lograr llevar a cabo el ritual era una señal de éxito que se debía evitar a toda costa. Puede ser que la mirada analítica política se ubicaba en un espacio horizontal cuyos rasgos principales era el área de la tierra recuperada y la cantidad de familias que podían ocuparla.

Ulcué, además de desarrollar todo este aspecto se introduce en otro tipo de ‘recuperación’ que tiene que ver con la relación entre humanos y naturaleza. Tal vez sea éste un trabajo pionero que puede haber contribuido a la consigna ‘liberar la madre tierra’ que se escucha a principios de este siglo. Esto no quiere decir que dicho conocimiento no se tenga previamente, sino que son los momentos de crecimiento político y de investigación sobre la propia cosmovisión los que producen estos efectos. Lo importante aquí es considerar la forma en que los propios analistas indígenas empiezan a dar a conocer a la academia y al mundo externo sus producciones en lo que afuera se llama ‘ambientalismo’. Y sobre todo socializar al interior de sus instituciones educativas estos trabajos.

Recuperar aquí significa mucho más que retomar la tierra. Ulcué se dedica a presentar todo el proceso de recuperación del suelo que ha sido maltratado por grandes monocultivos, por químicos y

por el ganado. La ausencia de seres como el *klumb* implica todo un trabajo de siembra de rastroy biche y jecho para que él regrese y con su presencia muestre que la tierra está lista para volver a sembrar. El trabajo muestra todos los rituales que incluyen esos tres mundos que venimos mencionando todo el tiempo y que recrean los mitos o relatos de poder fundacionales de los *nasas*. De la conexión ritual de estos tres mundos se dan los movimientos primordiales que tuvieron su origen en el mito de origen. Rituales cotidianos que vamos a encontrar en muchas actividades *nasas* como refrescamientos, inauguraciones, nacimientos, muertes, entre otros. La pregunta en este punto sería: ¿no están aquí presentes esos mundos que nos remontan a los momentos originales? Pero sobre todo: ¿Existe una conciencia sobre el mito que puede emerger de espacios ocultos? También podemos preguntarnos: ¿consignas como liberar la madre tierra no están alimentadas de un pensamiento mítico? Es posible, desde mi esquina pasiva, pensar que algunos conocimientos se dan y se recrean al interior de la medicina tradicional y la política pero lentamente se acercan a los espacios educativos formales-no-formales.

Observando los canales que nos comunican entre mundos podemos identificar animales y plantas – como la chucha que puede combinar territorios secos húmedos -, entre otros, pero también

disponemos de otros canales como cuevas, volcanes y lagunas, por ejemplo. Tratemos de observar esto desde un área similar a la física que hemos aprendido en el bachillerato, una ‘nueva’ física mítica antes que una física algebraica europea. Como podemos ver, en la medida que avanzamos en la investigación las categorías de la educación formal ya no se pueden utilizar como recipientes de nuestras propuestas. Incluso el tema central de la investigación ‘pensamiento matemático’ ya quedó desbordado cuando nos ubicamos en ‘energías en movimiento’.

Perdonarán que insista con esta figura pero tengo que acudir siempre a la producción cultural propia. Cuando hablamos de ‘caminos’ entre mundos y de acuerdo a lo consultado en las obras previamente citadas, encontramos que el pensamiento indígena identifica los agentes de ese movimiento. En la figura anterior identifiqué tres ‘agentes’ que se ubican entre mundos. El emplumado que se transporta cotidianamente entre el mundo del centro y el de arriba e incluso puede ingresar al inframundo cuando pesca. El felino que viven en el centro pero puede subirse a un árbol. Y la culebra que perteneciendo al inframundo, sube a visitarnos en nuestro mundo. Esta cualidad del agente y del camino no podría ser una nueva categoría para utilizar en nuestra ‘física mítica’? El camino se hace al andar y esta es una buena definición de ‘vec-

tor'. En esta forma la conformación de un territorio estaría marcada por la movilidad de animales con 'jerarquía cultural'.

Caminos y agentes lo podemos encontrar en algunas plantas, principalmente las que han colonizado a los humanos como es el caso del mejicano y la papa cidra. Levy-Strauss le da mucha importancia a estas plantas que se transportan por lianas. La liana cumple el papel de 'unir' mundos no sólo en la horizontalidad de la tierra sino como puente hacia el mundo de arriba que podíamos observar en los mitos de los perezosos. Aquí también disponemos de caminos o vías y agentes. ¿Sería este uno de los temas a tratar en lo que afuera llaman 'teoría de conjuntos'? En el pensamiento indígena tanto los conjuntos como los agentes y los caminos están vivos y pertenecen a naturalezas distintas. Los túneles que conectan mundos también son diferentes sobre todo cuando conectan dualidades diferenciadas. La pareja mundo de en medio e inframundo es diferente a la del mundo de en medio con el supramundo. Y los conectores también lo son. Esto podría ser un pequeño paso para observar el origen de los números pares tomando los ejes de distribución territorial que propusieron los aymaras en las 'dobles dualidades' y los quechuas en la cuatripartición de donde emergió el tawiantinsuyo no sólo como distribución geográfica territorial sino como matriz de observación

territorial comparativa en cualquier región. Algo similar a la dualidad 'tierradentro'-'tierrafuera', que un analista *nasa* me mencionó en algún momento.

Observar estos agentes y canales de comunicación en esta forma, pregunto, ¿es una cualidad del pensamiento mítico? O me estoy acercando a un planteamiento tal vez equivocado al pensar que el pensamiento algebraico europeo con su esquema cartesiano produjo geometrías muertas. Tal parece que el pensamiento griego original tenía muchas similitudes con el pensamiento indígena actual sobre todo desde la pareja tiempo-espacio que la cultura occidental separó, la misma cultura que occidentalizó el pensamiento griego. Eso no es tan importante. Lo importante es que 'nosotros' los que nos sometimos a ese conocimiento disperso y estático, además queremos ser maestros alternativos pero no podemos liberarnos de las cadenas cartesianas. Lo estático de las categorías utilizadas en la educación no se lo podemos adjudicar al estado actual de la ciencia occidental, sino mas bien a los filtrados paquetes educativos que nos llegan, que proceden de una 'ciencia' para la educación, sin historia. La física que estudiamos en el bachillerato no es la física avanzada de la ciencia, ésa está al servicio de otros agentes más importantes. Volvamos al mito.

Pertenecer a ese mundo integral apoyados por estos conectores nos proporcionaría automáticamente una conciencia de territorialidad que supera el plano horizontal tal como es el caso de los U'wa cuando se niegan a desangrar la tierra resistiéndose a las perforaciones petroleras. Este conflicto entre mito y racionalidad neoliberal está en pleno auge ahora que ingresan las transnacionales mineras a América Latina. Pero la movilidad interterritorial mítica se abastece siempre de los mitos fundacionales que cotidianamente se recrean a través de los rituales. Y remontarnos hacia una ancestralidad es también pertenecer a tiempos diferentes. Y para eso tenemos también conectores. La fuerza de la cosmovisión nos proporciona los elementos para visitar genealogías y llegar hasta el origen.

Los aymaras en la construcción de la casa cantan y cuentan historias de todas las generaciones anteriores hasta llegar al sol y la luna, padres ancestrales. Disponen de canciones para las esquinas de la casa, para las paredes, para el techo. Construir una casa es un ejercicio de memoria, es retornar al origen en un acto escénico para las nuevas generaciones. Los *u'wa*, en forma similar acuden a los rituales del 'soplo' cantando a los ancestros. Los *u'wa*, que se mueven en tres pisos térmicos y mantienen viviendas en todos ellos, saben que su mundo de llanura, faldas y picos

nevados de la Sierra Nevada del Cocuy, - desde donde divisan la Sierra Nevada de Mérida en Venezuela-, no termina ahí, sino que 'afuera' hay otros mundos con los que conviven. Esto es lo que el aymara Bedregal (2006) denomina pensamiento tetradimensional que no se refiere específicamente a tres o más dimensiones sino a la conciencia de otros territorios presentes aunque no necesariamente visibles que son parte de la *pacha mama*. En el aspecto histórico el pensamiento tetradimensional está relacionado con la conciencia de haber pertenecido y pertenecer a un gran territorio como fue el Tihuanaco siendo parte de él.

Lo que considero central aquí es la conciencia de temporalidad y la posibilidad de reconocer 'otros mundos' que viven nuestro presente. ¿Sería esto una forma mítica de sentimiento? En resumen, y lo que veo hasta ahora es que el ser, el *nasa* tiene la capacidad de transportarse en alguna forma entre mundos y temporalidades, lo que le daría el carácter mítico al pensamiento indígena.

Liberando la educación indígena

He partido de las anteriores reflexiones para tratar de darle sentido desde mi esquina pasiva a la consigna de 'liberar la madre tierra'. Para mí es claro que dicha consigna parte de un tipo de

pensamiento mítico que es capaz de transportarse por mundos y tiempos y que surge seguramente del acercamiento entre las áreas ambientales y políticas que para el indígena pertenecerían a un mismo campo. Campo que en la educación no formal-formal vuelve a aparecer parcelado. Mientras sigamos proponiendo planes de estudio desde estructuras foráneas parceladas seguiremos impulsando un pensamiento igualmente parcelado. Todos sabemos que el pensamiento indígena es integral pero continuamos persiguiendo las metáforas de la educación formal-formal como multidisciplinariedad y transdisciplinariedad como una estrategia de desfragmentación del pensamiento.

Si investigamos bien cómo los procesos de recuperación de tierras se decantaron en consignas como 'liberar la madre tierra' podremos acercarnos a una 'liberación de la educación indígena' que lo único que haría es utilizar una propuesta política organizativa integral. Si la recuperación pudo mostrar, hacia adentro y hacia fuera, un territorio mítico integral, la casa integral que hemos encontrado no es nada más que un módulo que se integró a un territorio mítico preestablecido cateado previamente por el *thë'wala* y ritualizado permanentemente por la comunidad. Es decir, la casa *nasa* al construirse debe incrustarse en su correspondiente matriz cósmica.

Me parece que manteniendo esta matriz espacio temporal móvil, los primeros nombres de las partes de la casa que se encuentra investigando el coinvestigador Adonías Perdomo nos proporcionan un inventario de categorías que pueden jugar en ese universo móvil del que estamos hablando. Ya otro estudiante *nasa* nos hablaba de *cxida*, la puerta de la casa como entrada y salida de vida, o sea, un conector dinámico. Nos habló también del 'soberao' como perteneciente al mundo de arriba y su papel en las acciones de empollar huevos y como semillero. No estamos intentando encontrar categorías fundamentales que nos cambien todo el panorama de la física fuerana pero sí que nos den algunas pistas para seguir investigando. En todo caso me parece que el camino recorrido hasta aquí nos abre nuevos panoramas desde la cultura que ya son insumos que pueden irse utilizando en planes y didácticas, eso sí, sin dejar de lado la investigación entre maestros, discípulos y sabedores.

***Jug'thë'wexia*: aliento, palabra, relato, comunicación. La casa como núcleo de ordenamiento territorial**

El objetivo principal de mi trabajo era buscar los caminos para contrastar los modelos amerindios encontrados con los desarrollados por el coinvestigador *nasa* todo esto en un diálogo constan-

te sobre los avances de cada uno. En esa dinámica, el concepto de mito se transformó en el tema central de nuestro diálogo, partiendo de la perspectiva indígena según la cual él afirma que este concepto se aplicó desde la antropología a los grupos subalternos en una forma un tanto 'peyorativa'. Personalmente yo le argumentaba que muchos antropólogos contemporáneos como Viveiros de Castro, Descola y otros analistas como Ingold han puesto el conocimiento indígena a dialogar al mismo nivel con el saber universal. Pero lo que entiendo es que la propuesta indígena es producir sus propios conceptos, idea que yo previamente venía proponiendo. Finalmente apareció la propuesta de trabajar inicialmente el concepto de Jug'thë'wexia y partir de allí utilizar el concepto en *nasa yuwe* para ritual. Todo esto es el comienzo de un trabajo de conceptualización desde adentro pues estos dos conceptos se han transformado en los pilares de esta discusión.

Jug'thë'wexia, correspondería en una traducción directa al español a varias palabras: aliento, palabra, soplo, verdad, relato. Según el contexto se utilizan sufijos que la decantan en marcos más concretos. El concepto de aliento es mencionado mucho por Osborn en su trabajo sobre los uwa y por Arnold y Yapita en el trabajo sobre la casa aymara, no sólo como vapor energizante sino como palabra, comunicación. El modelo termodinámico utilizado

en el trabajo sobre los aymaras está ubicado dentro de la casa en las paredes de barro mientras que el modelo de Reichel está situado fuera, en la reciprocidad humano - naturaleza. El aliento es entendido como masa y energía en forma similar a la luz.

A partir de este diálogo es que comienzo a pensar en la ubicación territorial del pensamiento indígena. Tramitadas las áreas de historia y geografía a través de la cosmovisión que condensa siempre las categoría de tiempo y espacio, comienzo a imaginarme la capacidad de desplazamiento a través de ese pensamiento en un territorio espacio-temporal donde habita nuestro 'mundo real' como un micromundo a la manera de las muñecas rusas, tal como lo proponen Osborn, Viveiros y muchos más. La conciencia de coexistencia con otros seres de mundos superpuestos así como la influencia de animales y plantas en nuestro comportamiento cotidiano al compartir los mismos paisajes, nos desbarata el mundo cartesiano que presenté 'Usted está aquí'. No se trata solamente de vivir en cosmogramas impuestos sino de alimentar los propios a través de rituales. El primer paso es similar al que desarrolla Uicué en su trabajo sobre el *yuk* monte que cito al lado en la medida que se dicho pensamiento potencia una mirada ambiental.

El trabajo sobre los aymara nos propone la casa como una unidad, una bomba de energía que incluye animales, plantas, humanos, espíritus, piedras, fuego, barro, agua, vapores, entre otros, es decir todo lo que puede ubicarse dentro de la vivienda como energía y/o masa. En el centro está la tupa, las tres piedras al rojo vivo donde se cocinan alimentos que producen olores y vapores que suben hasta el techo de paja y se estrellan contra las paredes de barro. Además los animales y humanos respiran y transpiran produciendo vapores que recorren en líneas rectas, curvas y espirales el interior de la vivienda. Uno de los protagonistas principales es el aliento, *jug'thë'wexia*, masa y energía que transportado por el vapor transmite información: es palabra, verdad, relato. Todo este conjunto hace de la casa una bomba de energía interminable, eje central del territorio indígena. Allí están presentes los cuatro elementos principales de la vida: tierra, agua, fuego, viento. Además de los rituales mencionados en el caso aymara, conocemos en la práctica un ritual lakota donde se combinan estos elementos. Este ritual de renacimiento ha sido apropiado por los yanaonas del sur del Cauca. Se trata de un ritual de limpieza al interior de una cueva subterránea donde se introducen en cuatro momentos siete piedras al rojo vivo, o sea veintiocho en total. Al cerrarse la puerta de la cueva se le riega agua a las piedras lo que produce una onda de calor que hace sudar a los participantes. Todo el

ritual va acompañado de cantos en quichua y español a la mama pacha. Al terminar el ritual los participantes renacen y vuelven a salir de la cueva. Este ritual especial maneja los mismos elementos de la narración aymara: aliento, fuego, tierra y agua.

Hacia la búsqueda de 'canales' y 'conectores'

A continuación quiero presentar algunas experiencias en el diálogo con el estudiante de antropología Edwin Varela quien hizo trabajo de campo en la comunidad *nasa* de *Kitek kiwe* al sur de Popayán. Su trabajo de investigación, del cual figura un capítulo en el presente libro virtual, se centró en las memorias sobre la construcción de la casa a través de un gran recorrido territorial que comenzó hace unos cuarenta años en los resguardos de origen y que en el comienzo del siglo XXI ocurre el último desplazamiento a raíz de la masacre del Naya en el pacífico caucano.

En el desarrollo del trabajo nos preguntábamos cuál es la diferencia entre un pilar de la casa *nasa* y uno de una casa urbana 'normal'. Don Enrique, uno de los desplazados que conoce viejas casas en su sitio de origen, el resguardo de Jambaló y es testigo de toda la historia del desplazamiento, nos explicaba que la diferencia entre la casa que ellos reprodujeron en Timbío es que 'no

era ritualizada' como si lo era su casa antigua de Jambaló. Uno de los aportes centrales del estudiante Varela era investigar la memoria en un ejercicio práctico de la construcción en minga de una casa. No se disponía de un modelo previo pues éste debía resultar del ejercicio comunitario. Al final se construyó una casa redonda, que se llamó 'casa del pensamiento' y que según nuestras investigaciones previas, no correspondía al modelo rectangular que habíamos encontrado en los resguardos de Quizgó y Calderas, entre otros. Todo este trabajo está narrado por el mismo estudiante en su trabajo de tesis y en el cuaderno virtual.

El proceso ritual lo que hace, pienso, es ubicar la casa en un espacio mayor, fortaleciendo un pensamiento múltiple, es decir, que es consciente de vivir en mundos superpuestos. Así como la casa es parte de una casa mayor cósmica, también lo es el organismo humano. La ritualización que hacen los aymaras en la construcción de la casa va acompañada de canciones que mencionan todas las generaciones anteriores hasta llegar al sol y la luna. Entonces la capacidad de desplazamiento es en el tiempo y en el espacio. Eso es lo que corresponde a una conciencia de territorialidad. En el caso de *Kitek kiwe*, el estudiante Varela nos cuenta la forma en que los participantes en la construcción de la casa recordaron la forma en que sus abuelos construían los te-

chos con caña. Sin haberlo hecho antes, estos nuevos constructores en la medida que laboraban iban narrando viejas historias de construcción.

Retornando a los momentos fundadores aparecen mundos de diferente naturaleza que al cruzarse (el de arriba con el de abajo) van a formar un nuevo mundo, el mundo de en medio al que pertenecemos. Esto lo afirma Osborn en su investigación con los *u'was*. En el caso *nasa* es la estrella del mundo de arriba la que fertiliza la laguna del mundo de abajo y da origen a los *nasa*. Esto lo encontramos en muchas cartillas y narraciones de talleres educativos y será complementado por el coinvestigador en este mismo cuaderno.

Todo este trabajo va caminando sin apartarse de problemas concretos que tiene la educación indígena pero que también cuenta con investigaciones propias como la de Ulcué que han podido contestar algunas preguntas. Lo claro es que no se trata de buscar eruditos externos que nos puedan dar muchos elementos, sino más bien ir contrastando lo que se tiene con lo que llega de fuera. El pensamiento integral tiene que desdoblarse para hablar con la academia que separa lo ambiental de lo geográfico (sobre todo en los planes de estudio) para después volver a unir estos

fragmentos. Esto nos sirve sobre todo para buscar las metáforas en la propia lengua.

Cuando hablamos de CANALES estamos ante un rico mundo de potenciales categorías pues los que conocemos muchos materiales y cartillas hemos podido observar la importancia cultural de animales y accidentes geográficos que sirven de referentes a las culturas indígenas. En cuanto a los animales hemos visto en los cosmogramas la capacidad de movilidad entre mundos de la ardilla y el felino (Reichel 1972), del perezoso trabajado por los *nasa* y por Levi-Strauss, del gusano de maíz, la *siska* en los *nasa*, de la culebra en todas las culturas amerindias, de la lagartija y muchas otras. El motivo felino, de Reichel nos muestra la capacidad de desplazamiento cultural de un pueblo como los *nasa* hacia la herencia arqueológica de San Agustín a través de los animales.



Rana que da la bienvenida al parque arqueológico de San Agustín.

tomado de www.sanagustintravel.com, 2012

Estos animales que logran atravesar mundos de diferentes naturalezas ponen en comunicación mundos y tiempos diversos. Podrían ser los primeros vectores que podríamos trabajar desde una física natural. Igual función cumplen las lagunas, las cuevas, las huecadas, las lianas, uniendo y desuniendo territorios.

En la misma forma podemos encontrar en las plantas vectores de comunicación entre nichos territoriales, tema que ya viene siendo trabajado por Cerón y Riascos (1997, 2005), tema bien conocido por orientadores y estudiantes indígenas que siguen ligados al campo. Temas recurrentes como 'plantas protectoras', 'plantas compañeras', 'insectos guardianes' son precisamente las matrices de otras instituciones humanas como la 'guardia indígena'.

La importancia de sentir esos mundos superpuestos no va solo en la capacidad de retornar hasta el origen sino de caminar a través de las redes sociales que marcan territorios propios y ajenos. Es poder reconocer los cambios territoriales no sólo desde un sentir ambiental sino social. Es compartir como lo afirma la boliviana Silvia Rivera y su paisano Bedregal, la conciencia de pertenecer a un inmenso mundo social que tuvo su origen en el Tihuanacac y superó las fronteras andinas nacionales. Todo gracias al tejido social,

que en Bolivia no es una metáfora como en Colombia pero que regionalmente se puede estar construyendo organizativamente.

Todo lo anterior tendrá que conjugarse posteriormente con la relación entre tiempo y espacio en la elaboración de calendarios que son la matriz de donde emergen las cifras, los números que tanto extrañan los matemáticos. De todas estas complejizaciones de dualidades van a surgir formas de calcular que los aymara parece que han desarrollado mejor que otros vecinos suramericanos, pero esto puede ser tema para otra investigación.

Después de los diálogos con los coinvestigadores quedaron claros caminos concretos para seguir trabajando desde el *nasa yuwe*. Hemos podido inventariar procesos que hemos recorrido y que ya muestran productos concretos que se pueden utilizar en la misma didáctica de un área que no sabemos cómo llamarla pero que incluiría física como principal matriz, matemática, ambientalismo, entre otros. Así, acercando ese universo de conocimiento de la naturaleza abriremos más senderos que alimenten este camino.

Nuevos senderos

Este primer intento de análisis está siendo complementado por los trabajos realizados sobre los *nasa* y por supuesto considerando los aportes de los investigadores y la propuesta de trabajo hacia las 'categorías matemáticas'. Hasta aquí disponemos de un intento de ubicación de la casa en un universo mayor en forma similar a los que habían desarrollado analistas sobre la maloca amazónica como modelo de representación del cosmos. El cateo inicial del *thé' wala* quizá tenga que ver con la ubicación de las líneas de energía que alimentarán la casa *nasa* y le darán vida a ella y a sus habitantes. Esto sería como posicionar la casa en una red de energías en movimiento que las potencie y no que las interrumpa. Toda esta dinámica de movimiento viene a ser recreada por los rituales de refrescamiento constantes que se desarrollan en distintos momentos y en la conjugación de los tres mundos. Esto nos obliga, por ahora, a observar los rituales relacionados con el cateo, la construcción y la inauguración de la casa *nasa*, trabajo que viene desarrollando nuestro colega el estudiante Edwin Varela y sobre lo cual hemos hablado bastante. En este caso disponemos de un estudio de caso en la construcción de la casa en *Kitek kiwe* que nos apoya la investigación paso a paso. Aquí encontramos un nuevo campo de acción: el ordenamiento

territorial. Ahora me refiero al eje horizontal, es decir, el rol de la casa como núcleo de las redes sociales familiares, comunitarias y entre resguardos. En este campo los analistas bolivianos nos proporcionan un buen apoyo, gracias a la supervivencia de ciertas instituciones territoriales como el ayllu. Esto no quiere decir que tengamos que copiar sus redes territoriales, sino más bien contrastarlos con nuestros casos locales. Ya habíamos planteado en la propuesta inicial la pérdida del trabajo comunitario, la minga, en la construcción de la casa y el olvido cultural de esta unidad. La lucha territorial por recuperaciones en la ampliación de un territorio dejó atrás el centro de la territorialidad *nasa*, la casa. Conjugando trabajos con Edwin quien se ocupa de las relaciones económicas en la construcción de la casa y la participación de los parientes y amigos cercanos, podemos visibilizar redes sociales locales y regionales.

Si bien la propuesta inicial parte del acompañamiento a la UAIIN, lo desarrollado en esta investigación no sólo lo pueden aprovechar las universidades indígenas sino también las escuelas. Como lo indico al principio de este trabajo ya he tenido participación en la preparación de planes de estudio en varias áreas desde las cuales puedo contrastar el actual trabajo. Una de las conclusiones que puedo observar hasta el momento es que si bien nuestro

objetivo era replantear o refrescar la propuesta curricular del área de matemáticas, en la medida que nos vamos internando en la territorialidad, disponemos de muchos elementos que inevitablemente abordan todas las áreas.

Referencias

ARNOLD, Denise; Jiménez Arequipa Domingo y Yapita Juan de Dios. 1988. Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes Meridionales. La Paz : Ed. Hisbol/ILCA, segunda edición.

ASOCIACIONES de cabildos de Tierradentro *Nasa Cxâcxha* y *Juan Tama*. 2005. Los tejidos *nasa*. Popayán: *Nasa Cxâcxha* y *Juan Tama*.

CASTRO Huber, Calambás Laura, Caicedo Natalia, Díaz Edilma, Guegia Gentil, Guegia Carlos, Guegia Arnulfo, Pacho Carlos, Parra Aldo Atyajxnxi yuwe's atna naa kiwete *nasa* jxuka ũsya' jtxçxa yeçuh kasehwa'j dxi'ja's äate vxitya' pakwenxi. 2008. (El uso de las matemáticas en el mundo *nasa* como un camino hacia el desarrollo integral). CENTRO DE INVESTIGACIONES INDÍGENAS E INTERCULTURALES DE TIERRADENTRO, INSTITUTO CARO Y CUERVO MINISTERIO DE CULTURA, Diciembre 9.

CERÓN, Patricia. 1997. "Plantas bravas que los paez usan en el control de artrópodos" . En: Revista Colombiana de Antropología ISSN: 0486-6525 ed: Instituto Colombiano de Antropología v.33 fasc. p.303 - 320.

CERÓN, Patricia y Riascos. 2005. "Calidad de suelos de ladera a partir del conocimiento de los agricultores de Caldono, Colombia" .En: Agronomía Colombiana ISSN: 0120-9965 ed: Universidad Nacional De Colombia Facultad De Agronomía v.23 fasc. p.143 - 153.

CRIC. 1989. Alfabeto *Nasa Yuwe – Nasa Yuwete piisan f'ín'í'*, Popayán: Programa de Educación Bilingüe.

—. 2004. ¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia. Programa de Educación Bilingüe e Intercultural, CRIC. PEBI, CRIC, Terres des Hommes, Bogotá

DREXLER, Josef. 2007. 'Las "siembras de agua": La concepción y las prácticas de salud territorial de los *nasa* (páez) de Tierradentro en Colombia. Otra mirada indígena a la reforestación'. Revista Antropológicas, año 11, volumen 18 (1): 137-170

DREXLER, Josef. 2006. Ökokosmologie Indigenes Ressourcenmanagement am Beispiel der *Nasa* (Páez) des kolumbianischen Tierradentro. Hg. Ulrich Koehler, Institut fuer Voelkerkunde der Albert-Ludwigs-Universitaet, Freiburg

DREXLER, Josef. 2002 . !En los montes, sí, aquí no! Cosmología y medicina tradicional de los Zenúes, Ediciones Abya Yala, Quito

FAUST, Franz. 1990. Die Landschaftsgestaltung der Coconuco und Yanacona in Suedwest Kolumbien, in Muenchener Beitrage zur Voelkerkunde, Band. 3, 241-253, Muenchen

GÓMEZ Ortiz, Nohora Betty. 2004. Actividades matematicas socioculturales en la comunidad indigena *nasa* de Chimborazo, Morales (Cauca), Tesis de grado en la licenciatura de Etnoeducación, Universidad del Cauca, Popayán

HUGH-Jones, S. 1995. Levi-Strauss and beyond. About the house. Cambridge University Press.

LEVI-Strauss, Claude. 1988. La alfarera celosa. México: Paidós.

MORENO, Alvaro. 2011. 'Reflexiones sobre las artes del tiempo. Usted está aquí, cartografías de usuario'Arteria, PP:16-17, Año 6, Ed. 28, Abril – Junio.

OSBORN, Ann. 1995. Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los U'wa. Colección Bibliográfica Banco de la República, Santafé de Bogotá

REICHEL-Dolmatoff, Gerardo. 1972. The feline Motif in Prehistoric San Agustin Sculpture en: The cult of the Feline editado por: Elizabeth Benson Pp: 51-68 Dumbarton Oaks Washington.

—1986 Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés. Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura. PROCULTURA. Presidencia de la República, Bogotá

BEDREGAL, Hugo. 2006. América Mágica. Simbiosis de cantos y ecuaciones. La Paz: Editorial Plural.

SISCO, Manuel Augusto. 2001. Despertar y uso de la palabra tradicional. cosmogonía y cosmovisión de la cultura *nasa*. Tierradentro: Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, Programa de salud y educación bilingüe.

ULCUÉ, Luis Carlos. 1997. El yu'kh monte y las políticas de conservación de Pueblo Nuevo, municipio de Caldon, Cauca. Tesis de maestría en Problemas Políticos Latinoamericanos, Instituto de Postgrado, Universidad del Cauca, Popayán

VILUCHE, Joaquín y Yujo, Silverio. 2006. *Nasawe'sx kiwawa fxi'zenxi een*, Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, ISBN 958-97969-1-5, Popayán
www.colarte.com/html/bachue

VON HILDEBRAND, Martin. 1979. Notas etnográficas sobre el cosmos ufaina y la visión de la maloca, Revista Colombiana de Antropología, 1979:177-210, Bogotá

Colonizando y “refundando” el territorio y la *nasa yat* en el Naya y *Kitek kiwe*¹

Luis Adelmo Guesaquillo²
Edwin Varela³
Jairo Tocancipá-Falla⁴

Introducción

Como ya se ha indicado en la introducción y en los demás capítulos, en la construcción de la *nasa yat*, el *thé'jwala* realiza algunos rituales de “cateo” e identificación del lugar donde va a quedar la vivienda de la nueva familia. Esta apreciación hacia “el interior” del territorio del resguardo se compadece con lo reportado en libros y textos especializados sobre los *nasa*. Sin embargo, no existen muchas referencias sobre los procesos de colonización y

refundación del territorio llevado a cabo por el *thé'jwala* en otros lugares, o hacia “el exterior”, por fuera del territorio. El recorrer, caminar, ver y apreciar el territorio es una parte esencial del mundo *nasa* (Rappaport 1985); idea que se expresa muy bien en el movimiento y desplazamiento hacia nuevos espacios que requieren refundarse como nuevos territorios.

Uno de los eventos-desplazamientos de la zona andina fue la colonización de un área del río Naya, en las estribaciones de la cordillera occidental hacia el andén pacífico. Dicha colonización se originó desde los cincuentas cuando algunos indígenas *nasa*, y entre ellos un *thé'jwala* decidieron avanzar en la ocupación de tierras que en su entender estaban disponibles para hacerlas territo-

¹ Apartes de este capítulo fueron adaptados y actualizados del trabajo de Varela (2012).

² Comunero cabildo de *Kitek kiwe*.

³ Estudiante de Antropología, Universidad del Cauca.

⁴ Profesor Titular, Departamento de Antropología y miembro del Grupo de Estudios Sociales Comparativos, GESC.

rio. En el año 2001 hubo una masacre en la región del Alto Naya llevada a cabo por un grupo de paramilitares⁵. Esta crisis humana implicó un desplazamiento masivo de las familias al municipio de Santander de Quilichao (norte del departamento del Cauca) y posteriormente a un reasentamiento en el municipio de Timbío, sur del departamento del Cauca. A partir de esta experiencia que partió con un desplazamiento voluntario para luego convertirse en un desplazamiento forzado en este capítulo se busca indagar de qué manera la *nasa yat* se vio afectada, qué aspectos le sobrevivieron, y cómo el pensamiento indígena *nasa* se expresa alrededor de la misma, de su construcción y del sentido de habitarla.

Para ello, los interrogantes serán abordados en cuatro secciones: en la "'cateando' y fundando la microcuenca del río Naya" nos ocuparemos de algunos antecedentes de la región del Naya y del proceso de colonización que se inició con médicos tradicionales conocidos como *thê'jwala*; en segundo lugar se describen algunas características de la *nasa yat* en el Alto Naya y su relación con otros grupos sociales y étnicos que habitan la zona. En tercer lugar abordaremos todo lo correspondiente al proceso de

poblamiento y readaptación en el cabildo *Kitek kiwe* ubicado en la finca La Laguna, municipio de Timbío. Para cada uno de estos momentos o escenarios geográficos (geo-culturales) nos interesa mirar aspectos importantes en términos de la tradición y el cambio. Luego abordamos los tipos de casa existentes en *Kitek kiwe* su relación con pautas de poblamiento y el papel que tuvieron agentes externos en su afán de facilitar el proceso de adaptación y que en últimas terminaron en un diseño arquitectónico que no fue consecuente con las condiciones del entorno y el proceso de adaptación y recuperación de los *nasa*. En una última sección se presentan algunas conclusiones donde se identifican algunos aspectos relevantes para la discusión sobre la memoria, los cambios y los procesos de adaptación que han ido influenciando a la cultura *nasa* como la cultura afro descendiente, al tiempo que estas también se vieron influenciadas por las comunidades indígenas de la costa pacífica. En síntesis destacamos que este proceso de movilidad implica dinámicas de préstamo o transferencias del cambio. Desde el punto de vista metodológico este capítulo se funda en la experiencia y memoria vivida por José Dolores Guesaquillo, *thê'jwala* fundador del poblamiento *nasa* en la región del Naya, cuyo testimonio fue recogido a través de un trabajo conjunto realizado con Luis Adelmo Guesaquillo, su hijo.

5 Para mayor información sobre las circunstancias de la masacre, ver Jimeno (2010) y D'abracio (2001).

“Cateando” y fundando la microcuenca del río Naya

El Naya es una vasta área localizada entre los departamentos del Valle y del Cauca, divididos por el río que lleva su mismo nombre. Se trata de un ecosistema costero, de selva que en las últimas décadas ha visto el ingreso de familias de diferentes regiones del país que buscan un pedazo de tierra para trabajar. Desde el punto de vista jurídico es una región amplia que fue titulada a la Universidad del Cauca en el siglo XIX y que se ha mantenido como un bien inmueble que configura el patrimonio de la institución. Esta interpretación jurídica, sin embargo, no es asumida por diversos grupos sociales en la medida que la selva es interpretada como un espacio abierto a la fundación y colonización de la misma. Así, la región se vio sujeta a procesos de colonización desde la década del cincuenta, cuando poblaciones o familias indígenas *nasa* presionados por la escasez y limitaciones de tierras se vieron motivadas a “explorar” las capacidades de nuevas tierras.

Para poder conocer los procesos de poblamiento y las diferentes estrategias utilizadas para adaptarse a las condiciones físicas, así como sociales de esta región, la historia de José Dolores Guesaquillo, *thêjwala nasa* originario del resguardo de Munchique Los Tigres (municipio de Santander de Quilichao), nos ayuda a escla-

recer algunos elementos centrales en la fundación de este nuevo territorio. Desde muy joven José Dolores salió de su territorio por la carencia de tierras y el pago de terraje, situación que limitaba sus oportunidades de trabajo. Así, en el año de 1948, Don José Dolores en compañía de su amigo Francisco Vizconda parten de la zona rural de Villa de Colombia, ubicada en el municipio de Jamundí, hacia la cordillera occidental en busca de nuevas tierras. El proceso de poblamiento para la región del Naya fue escalonado y la ruta se hizo siguiendo hasta los Farallones de Cali ubicados sobre “el lomo” de la cordillera occidental para después comenzar a descender su costado occidental hacia el andén pacífico. En esta trayectoria, generalmente, se sigue al “puntero” quienes son los encargados de abrir camino siguiendo los cursos de las quebradas y los ríos⁶.

Cuando la primera ola de colonizadores llega al Naya a finales de los cuarenta se encuentran un paisaje agreste, donde no ha-

6 Los “punteros”, personas que van adelante, son las guías en el proceso de avanzada. Algunas veces van acompañados de perros quienes hacen las veces de “campaneros” o “avisadores” de peligros en la selva o de animales salvajes y serpientes. Al igual que en la milicia y en la cosecha y siembra del café en la zona cafetera también se habla del “puntero” o los que llevan las “puntas” en el recorrido (Ahumada 2012; Pardo 1984).

bía “comida” o productos agrícolas. Las personas transportaban consigo las semillas de cultivos tradicionales, como la mafafa, la yuca, el plátano, la caña, y el frijol. En sus inicios debían preparar el terreno; es decir, “tumar la montaña” para sembrar las semillas. La siembra de estos cultivos permitía medir las condiciones si favorecían para escoger el lugar para vivir como lo cuenta Luis Adelmo, retomando la memoria de su padre:

Entonces llegaban en una parte buena, así donde hubiera un terreno bonito donde se veía ahí ellos se ponían a tumar montaña y sembrar lo más rápido como es el maíz, ellos iban llevando la semilla, entonces sembraban tumbaban la montaña y picaban, iban sembrando. En ese tiempo lo hacían sin buscar el tiempo (tiempo lunar) porque iban de paso (Conversatorio, 15 de octubre 2011).

Para escoger el lugar como residencia dependía del tiempo en que se tomara de producir lo que se había sembrado. De esta forma iban probando la fertilidad de las tierras en diferentes pisos térmicos buscando las mejores condiciones para asegurar la subsistencia. Esta experiencia se basó en la observación, en el ensayo y en el error. En este movimiento iban transformando el paisaje introduciendo nuevas especies y domesticando e incorporando

otras especies a su dieta. Igualmente en la selva se disponía de una diversidad de animales para cazar como el Guatín (*Dasyprocta*), el Tatabro (*Tayassu tajacu*), Guagua (*Agoit paca*), conejo (*Oryzomys cuniculus*), y armadillo (*Dasypus novemcinctus*).

Mientras se acercaban más a las tierras cálidas la vegetación iba cambiando y los tiempos en que producía lo sembrado aumentaban. Los ciclos de los cultivos actuaban como marcadores del tiempo, y les mostraban a los “punteros” para que siguieran su recorrido. En palabras de Luis Adelmo:

Entonces de ahí, de la cordillera pa’ allá todo eso es frío; eso no se daba nada y se demoraba un tiempo, entonces volvían y salían hasta que ya voltearon la cordillera y empezaron fue a bajar y a buscar tierra caliente. De ahí bajaron a un punto que llamaron Puente Tierra, pues era una quebrada grandecita, pero había un pedazo largo que ella se sumía más abajo. Allí era ya una parte como más cálida, ahí demoraron un tiempo, tumbaron y sembraron y ahí ya se dio la mafafa, la arracacha, el maíz, el frijol. Ahí estuvieron como casi dos años pero la tierra no era como muy ‘atada’ pa’ vivir ellos, entonces el otro señor era más arriesgado todavía, le decía a papá ‘vámo-

nos más pa' bajo, más por allá tiene que haber mejores tierras que estas'. Ya bajaron en una parte como buena, '¿cómo no va haber mejor tierra para abajo?' y siguieron echando para abajo, se fueron por una orilla de una quebrada ya grande y se fueron río abajo hasta que bajaron a un lugar más grande, entonces ahí trabajaron otro tiempo cultivando, ahí se daba mejor que arriba donde estuvieron primero. Ahí hicieron la primer tala, la primer finca, pero no fue suficiente y el señor le dijo vámonos mucho más abajo, es mejor la tierra, iban cogiendo por todas esas quebradas. Mi papá decía si vamos echemos pa' bajo a ver qué se ve más hasta que bajaron allá donde se llama el Naya. Bajaron una parte de clima caliente, el monte por allá era ralito, era limpio se veían los animales de cacería por ejemplo como la gallineta, la pava, el guaro, los tatauros los veía así de lejos, la tierra pa allá era más distinta que por arriba. Entonces ahí ya dijeron esa es la tierra que nosotros necesitamos y tumbaron y eso fué, la comida se levantó rápido (Conversatorio 15 de octubre de 2011).

Por la narrativa era claro que los ciclos de producción de los productos les permitió identificar el terreno indicado para fundar terri-

torio. Los hombres lo primero que hicieron fue una "tumba" para hacer los cultivos, demorándose un mes en dejar sembradas las semillas que llevaban. Después salieron del Naya y a los cuatros meses retornaron y pudieron comprobar la fertilidad de las tierras, la abundancia que tenían en comida les daba la confianza para regresar con sus familias e invitar a los amigos que "hicieran finca", fundar territorio. La invitación buscaba básicamente crear una fuerza de trabajo que permitiera acondicionar el lugar debido a factores condicionantes físicos como la espesa vegetación y el tipo de suelo, factores que requería de agruparse como comunidad como lo muestra Luis Adelmo:

Ya ellos hicieron eso, por ahí ya invitaron más amigos el que quisiera hacer finca, por allá habían tierras baldías, que los acompañaran que siguieran ampliando más la trocha, porque ellos iban haciendo una trochita no más y eche pa' bajo y cuando salían iban picando ramitas por ahí. Entonces, fue cuando comenzaron otras personas ya a ir para allá, entonces fueron arreglando más la trochita, hasta que ya se ubicaron y ya nos llevaron a la familia (Conversatorio 15 octubre 2011).

La adopción de formas de trabajo donde se reunía toda la población crea circuitos y redes de trabajadores donde comienza a circular un tipo de economía basada en relaciones sociales marcadas por lazos de reciprocidad y de distribución de productos como de funciones en el trabajo. Estas formas de intercambiar la fuerza de trabajo por productos como la comida preparada, es también el recibir un derecho y adquirir obligaciones que se pueden interpretar como el que aporta con trabajo en la siembra de los cultivos tradicionales (que llaman la “comida”) y son sembrados en grandes extensiones. Con ello se garantizaba la comida mientras su finca comenzaba a producir. Al respecto, un antropólogo indica que “aquellos que participan en un esfuerzo productivo, tienen cierto derecho sobre el producto” (Sahlins 1977: 172). Pero el intercambio de comida también deja ver otros niveles de relaciones: se está entregando amabilidad y hospitalidad, sentimientos que se encuentran más allá de un intercambio por un trabajo realizado por parte de quienes participan de esta dinámica.

Cuando regresan a los lugares de donde habían partido del área rural del Municipio de Jamundí y ya después de estar dos años explorando y buscando tierras para asentarse, vuelven a entrar al Naya pero con sus familias, esposa, hijo(a)s, transportando cría de animales como marranos recién destetados, y gallinas lleva-

das en costales. Cuando se asientan definitivamente en el Alto del Naya, en ciertos períodos de tiempo los hombres se desplazan “afuera” del Alto Naya, hacia los municipios de Buenos Aires y Timba a emplearse en fincas como recolectores de café, o cualquier oficio para ganar dinero. Con el dinero del jornal conseguían los productos que no se sembraban en la finca como la sal, la manteca, el arroz, el jabón, y el petróleo para las mecheras para alumbrar. Situación que cambia cuando los animales comienzan a producir, es decir, por ejemplo cuando los marranos están grandes se los sacrifican para el consumo de la casa, al igual que las gallinas que también empiezan a producir. Esta pequeña producción estaba destinada para la familia, pero también servía para participar de la economía de mercado, por ejemplo cuando se sacrificaba un marrano se obtenía manteca, y piel para hacer rejos; productos eran vendidos a los mercados de los municipios con el que consiguen dinero para comprar otra clase de artículos. El cambio era notorio pues ya no sólo entraban productos sino que, ahora tenía como sacar y ponerlo en circulación dentro de una economía monetaria. El tener su propia producción les daba la ventaja de tener mayor tiempo para trabajar en su finca disminuyendo las temporadas de trabajo como jornaleros fuera del Naya. Esta suficiencia les concedía más tiempo para trabajar en sus fincas, a tumbiar más montaña y a sembrar más comida y a

compartir con los animales, de ahí en adelante los animales de la zona ya son comida y tienen que sembrar bastante para compartir con esos animales, como lo cuenta Luis Adelmo:

La historia es así: siguen ellos, llevan la familia, ellos se estaban un mes, mes y medio. Luego “tasaban” mucho de lo que llevaban, cuando ya veían que se iban a acabar los productos, los hijos jóvenes salían con ellos a rebuscar el billete para comprar y volver a llevar; las mujeres se quedaban solitas allá. Ya se unían en una sola casa se quedaban las mujeres con los pequeños ahí. Ellos no demoraban en entrar por ahí, a los quince días o un mes mínimo. Se demoraban y eche pa'entro con la comida y a trabajar otro tiempo y así mantuvieron hasta que ya produjeron los marranos y las gallinas. Entonces ya ellos mataban los animales allá y traían ya la carne así seca se puede decir y la manteca del marrano ya la echaban pa'fuera ya en la espalda. Ya ellos no entraban con manteca sino que antes de ahí ellos ya sacaban para venderle acá fuera del Naya- ya para acá a Villa Colombia. Sacaban carne por ahí una arroba, cogían y la vendían. La manteca, la grasa del marrano la echaban en tarros, jornaleaban pero ya corto (Conversatorio 4 noviembre 2011).

Cuando hubo un número alrededor de dieciocho familias y como medida estratégica para organizar a las personas que iban llegando se crea la Junta de Acción Comunal. Ésta organización permitía entrar a exigir a la extinta institución de caminos vecinales ayuda representada en herramientas, carpas para albergar a las personas que participaban de los trabajos comunitarios; igualmente, la Junta permitió hacer peticiones en materia de salud y educación. Esta forma de organización empieza a realizar trabajos conocidos con el nombre de minga, las cuales se hacían cada dos meses en donde arreglar el camino Real era fundamental, pues ya tenían productos para sacar al mercado tornándose como necesidad el mejoramiento de las vías.

Es importante aclarar que los trabajos de siembra se clasificaban y se ordenaban según el producto a sembrar. Como se ha mencionado para la producción de cultivos tradicionales se unía toda la comunidad y así mismo la producción pertenecía a ella pero, para sembrar el frijol, el cilantro, la cebolla la gente no se unía sino que cada familia lo hacía en su finca. El modo en el cual se procedía a sembrar es similar con algunas variaciones dependiendo de cada familia. El producto agrícola que se había especializado era el cacao (*Theobroma cacao* L.). Las primeras semillas traídas a la región por los *nasa* se convirtió en el primer

producto rentable. Lo habían incluido dentro de su sistema agrícola tradicional y que sirvió para domesticar espacios ecológicamente inhóspitos. La producción de cacao se demoraba dos años, generalmente se daban dos cosechas al año, en la producción se integraba la fuerza de trabajo familiar limpiando la montaña, luego sembrando las semillas y su cosecha. Como el suelo no había sufrido explotación, su rendimiento era alto. El porcentaje de la producción sumado entre las familias promediaba las 100 arrobas. Igualmente, el aumento de la producción de cacao incidió en la aceleración de los trabajos para la adecuación del camino. La manera de sacarlo era al hombro pues debían llevarlo hasta los municipios de Timba o Santander de Quilichao, dependiendo del volumen de la producción, como lo comentó un poblador de la zona del Alto Naya:

Ya en 1965 entra harta gente, y cada uno comienza a parcelar la montaña. Los primeros decían vea usted acomódese acá, o donde quiera pero así en orden pues por los primeros que entraron, después me dice que cuando hay 18 familias ya trabajan a través de Junta Comunal. Ya porque había más personas, entonces ellos ya empezaban a hacer el camino Real, porque ya era muy duro estar

cargue y cargue al hombro (Conversatorio comunero, 27 julio 2011, *Kitek kiwe*).

El cultivo del cacao no hace parte de los productos que son considerados indispensables para la dieta y contribución con la satisfacción de requerimientos energéticos y nutricionales. El cacao en grano, al igual que el café, son cultivos apreciados por su valor como materia prima y son transformados por procesos industriales, se pueden obtener subproductos como la pasta, el licor, el polvo y productos finales como los artículos elaborados con chocolate.

La producción mundial de cacao para 1970 era alta, pero a finales de esta década presenta una disminución debido a lo costoso de su producción, dada la cantidad fuerza de trabajo que requiere su cultivo, la no tecnificación en su producción, unido a la inestabilidad de su precio en el mercado y la llegada de la enfermedad “escoba de bruja”, condiciones que presionan el desplazamiento de la producción mundial a otros países del sudeste asiático (Quintero y Díaz 2004).

La llegada de la enfermedad “escoba de bruja” a la zona Alta del Naya fue asociada con la visita de un grupo enviado por la Universidad del Cauca llamado San Carlos. Este grupo tenía por objetivo

impedir que las personas asentadas por más de 40 años en esa zona continuaran con la tala de la montaña y ocuparan las riberas de ríos y quebradas. La caída de la producción del cacao hace que la gente busque un nuevo cultivo rentable. Es así que para la mitad de la década de 1975 un indígena *nasa* proveniente de la zona de Corinto (municipio del norte del Cauca), es el encargado de introducir la semilla de marihuana. Este cultivo tuvo gran acogida entre la población pues no demandaba mucha fuerza de trabajo. Como dice un *nasa* “tan solo era arrojar la semilla y esta prendía como monte”. Además tenía a su favor la manera de comercializar pues la misma persona que entró la semilla, llegaba con el comprador, por otro lado el precio de la libra costaba \$ 5.000 pesos mientras que el kilo de cacao valía \$ 2.500, o sea una cuarta parte del costo de la libra de marihuana. Su producción era lenta y además su comercialización demandaba riesgos y exigía ser llevada hasta los municipios más cercanos para su venta.

La aparición del cultivo de la marihuana a mediados de la década de 1970 en la región del Naya hace parte del llamado “boom” que se intensificó con los cultivos de coca destinada a la producción de base de coca. De esta manera surgen las llamadas economías ilegales (A pesar de su supuesta ilegalidad sigue vigente en el mercado y se usa como excusa en la guerra antidrogas, mercado

que se mantiene hoy gracias a la gran demanda extranjera) agudizando la crisis económica y política de Colombia. La aparición de estas economías era un reflejo de la situación que se vivía en regiones apartadas del país. La falta de presencia estatal en zonas como el Alto del Naya permitía la producción del cultivo de la hoja de coca y sus pobladores ven este cultivo la oportunidad para mejorar sus condiciones de vida.

Los mayores con los que conversamos cuentan que los primeros grupos de pobladores *nasa* traían semillas de hoja de coca de los lugares de donde habían partido. El trabajo era tan duro y como casi no había comida “mambeaban” para mitigar el hambre. Pero esta semilla llamada “pajarita” no daba los rendimientos requeridos para la producción de base de coca. La semilla de la hoja la introduce la misma persona que trajo la semilla de marihuana, pero este cultivo llegó para quedarse “y ya no se acaba ese negocio, continúa y continúa”.

El sistema de intercambio conformado por la red de relaciones configurada en el lugar como estrategia adaptativa fue importante pero se vio fragmentado y amenazado por la racionalidad económica pensada en la ganancia individual centrada en una economía basada en la oferta y la demanda de un mercado mundial.

En la cuestión pa' las comidas, claro ¡se hacía de intercambio, por ejemplo, si a mí se me acabó la sal, y yo tenía hartito petróleo (...) porque en ese tiempo no había ni vela sino petróleo pa' lumbrar, nosotros les llamábamos las mecheras allá. Entonces por ejemplo, a mí se me acabó la manteca y yo tenía petróleo. En ese tiempo se hacía así o por sal ya de pronto tenía ya manteca, se me acabó la sal en todo caso los cambios si se hacían. De comida, no. Porque todos tenían comida, por ejemplo el huevo, toda la gente producía la gallina y el huevo y el marrano eso era uno de los animales más apreciados. En ese tiempo era abundancia y toda la gente tenía la gallina, el huevo, lo que era la manteca de marrano pues, eso cada uno no dejaba de tener 10, 12, 15 marranos en la casa (Conversatorio cabildante *Kitek kiwe* 4 noviembre de 2011).

Este tipo de producción económica va desvertebrando la fuerza de trabajo como los mismos comuneros expresan “la unidad” pues la búsqueda de un jornal significaba acceder al dinero, y ya no era necesario colaborar en la siembra de comida pues la podían comprar en los municipios de Timba o Santander de Quilichao; además que las tierras se destinaron para cultivar la hoja de la coca. Así lo comentó un comunero “sólo trabajábamos y dejamos

de sembrar comida: se la comprábamos a los vecinos que no les gustaba trabajar con coca. El negocio daba plata para andar bien vestidos, y para tomar traguito fino”. El aumento de la producción exigió la contratación de fuerza de trabajo que ya la zona no podía suministrar. Situación que obliga a los propietarios de grandes terrenos a contratar personal de fuera de la zona del Naya, este hecho traerá una población migrante de los departamentos del Valle y el Cauca a emplearse como “raspachines” (nombre con el que se conoce al trabajador que cosecha la hoja de coca) en busca del “oro blanco”. Así mismo, los nuevos pobladores instalan casas comerciales para el suministro de los insumos y de materiales destinados a la producción de coca, se instalan negocios de expendio de bebidas. Durante el reinado de la cocaína la violencia se acrecentó, la muerte comenzó a rondar en tierras que hasta ese entonces habían sido tranquilas. La irrupción del capital ilegal produce un reordenamiento de las relaciones de producción; esta recomposición social está relacionada con las modalidades de vinculación de la economía ilegal en la región.

La conjunción de los nuevos elementos que impone el cultivo de hoja de coca para el narcotráfico provocan en la zona el surgimiento de diferentes actores sociales. Los primeros en aparecer fueron los grupos armados ilegales: primero las guerrillas del

ELN (Ejército de Liberación Nacional) se apoderaron del territorio –controlando la producción de coca, cobrando el impuesto al gramaje, luego entran los paramilitares (Auto Defensas Unidas de Colombia) para disputarse el control del territorio y la producción de la hoja de coca. Este último grupo fue el perpetrador de la masacre del Naya, situación que obligó a la comunidad abandonar sus tierras y refugiarse en los municipios cercanos. La producción y comercio de hoja de coca entró a modificar la vida cotidiana de este grupo indígena; así mismo, aceleró el cambio en los referentes simbólicos de autoridad y amenazó la cohesión étnica cultural de las comunidades.

El salto cualitativo en el momento de la masacre señala una ruptura con todo tipo de reciprocidad con respecto a la dinámica territorial y del sentido del habitar. El ciclo de reciprocidades pasa al sentido de “gente en desplazamiento” o sea, un grupo humano localizado en el campo humanitario, sin economía, que inicia un nuevo ciclo de vida en un nuevo territorio, *Kitek kiwe*.

La *nasa yat* en el Alto Naya

La memoria encontrada en la narrativa de Luis Adelmo sobre el proceso de colonización de su padre, enseña que se trata de

una experiencia especial que revela la forma particular de hacer y construir la casa en el Alto Naya y el uso de materiales de la región como el guayacán, el cedro, el chilco, el culis fierro, el guacamo, el canelo y el comino. Según la memoria que se tiene en la región, la *nasa yat* en su primera forma fue redonda, con cubierta en hoja de palma y paredes en caña; modelo que transportan y reproducen los primeros pobladores. Luis Adelmo recuerda:

En ese tiempo no se llama pared, lo forran a pura madera alrededor, a pura vara, lo más rápido, a eso le llamaban ellos en ese tiempo. La casa la cubrimos, tenía cubierta y ya estaba encerrada. Le dejaban solo únicamente donde iba la puerta, el techo era eso, de hoja de palma. Hay varias clases de hojas para ser el techo de esas chozas, uno llama "rabi horcado" y el otro llama la "palma ucona y la otra "el jari", ellos hacían el techo con esa hoja de palma. Las primeras chozas fueron redondas, ya luego las hacen a boca de horno –así cuadradas. Pero entonces las hacen con material de puro esterillado de guadua o el esterillado de palma (Conversación comunero, 7 diciembre de 2011)

La casa se ha ido transformado por el contacto entre grupos asentados en la zona como las comunidades negras que llegaron al lugar antes que los *nasa* iniciaran el proceso de colonización; además posiblemente por la intervención de nuevas economías. Desde mitad de los años ochenta la región del Alto Naya experimentó un auge de la economía cocalera, estimulada, entre otros, por el aislamiento de la zona, la escarpada geografía y la conexión directa con el Océano Pacífico. La práctica de esta economía en la zona permitía la fluidez de dinero impactando el diseño y la construcción de la casa situación comentada por un comunero refiriéndose al cambio en los materiales para construir la casa:

Sabe porque la gente en el Naya hacía la casa con techo de palma de iraca [haciendo señas con la mano entendía que significaba dinero] a no más la gente tenía plastica lo primero que compraban era el zinc, el cambio era por la plata; no era por más. Lo otro era que los más pobres los más pobres cortaban la guadua, la dejaban curar, llegaban y la partían, en mitad y mitad, salían así los dos canales, después lo limpiaban con una media caña, las medias cañas de escarbar las guacas, la limpiaban, la colocaban en piso, la dejaban secar y ahora si la colocaban de techo. Después se cogía una de estas, [muestra

una vara de chonta] estas palmas son [y con un ejemplo de brazos indica el ancho], se usaban de caballetes, [me señala el techo], servían de caballetes para que la guadua no se corriera, son casas que duraban un poco de tiempo, entonces como le digo, la gente apenas tenía plastica, ya cambiaban. Pero mire ahora, hay casas que las están haciendo en pura madera, zinc, cáncamo y de piedra y cemento, están entrando material, y están entrando unos ingenieros; son de la misma comunidad, pero son ingenieros que entran a trabajar con el narcotráfico, los aprovechan y dicen que los ingenieros son los que han hecho los puentes ahora, porque la otra vez no eran los ingenieros, era la misma gente (Conversación Enrique Fernández Dagua, comunero, 3 junio de 2011)

El anterior relato nos muestra la casa en una red de relaciones económicas que son una extensión de las relaciones sociales que inciden en la memoria presentando cambios en cuanto al diseño y los materiales para la construcción. Cambios en el modo de producción, y sus consecuencias en términos constructivos al dejar de usar ciertos materiales de la zona motivando a comprar materiales industriales.

En la región del Alto Naya la casa de habitación estaba rodeada por las tierras de cultivo, y los vecinos se encontraban separados por grandes distancias entre las fincas. La vivienda se caracteriza por su variabilidad en su tamaño, organización y mecanismos preventivos contra las inclemencias del clima. Igualmente, se trata de un tipo de construcción rectangular/cuadrada en palafitos que evita que la casa se inunde en la temporada de lluvias y no presenta procesos de ritualización en su construcción. Al indagar sobre el estilo y la forma “boca de horno”, sobre su origen, es inevitable indagar sobre su influencia de las comunidades afrodescendientes. Al respecto Luis Adelmo responde:

No, lo único que se acopió [copio] allá a los negros y de la indígena como también del Chocó. Porque acá la manera de hacer la casa, toda choza que tenían ellos nunca era así en pisada [refiriéndose al piso de tierra pisada de la casa *nasa* de la región andina] era todo el tiempo en tierra. Debido pues a la selva de por allá (el Naya) cuando ya fueron hacer la vivienda con los niños y todo eso para evitar los peligros en el piso [culebras], entonces los negros eran los que hacían la casa así alta [palafitos], entonces ya se le copio a ellos hacerla alta, y allá toda casa

después ya la hicieron fue de piso, ya no piso en tierra. (*Kitek kiwe*, 7 diciembre 2011).

Como hemos visto este proceso de movilidad permite identificar algunos aspectos relevantes sobre la manera cómo las comunidades *nasa* en el Naya antes de la masacre lograron adaptarse y cómo esos elementos han ido permeando en la cultura *nasa* que incorpora aspectos de la cultura afro descendiente y de las comunidades indígenas de la costa pacífica. Y por otro lado, cómo ese proceso de movilidad implica dinámicas de préstamo o transferencias del cambio.

Contexto y hábitat en el proceso de reasentamiento en Timbío (Cabildo *Kitek kiwe*)

Desde que se asentaron en los campamentos improvisados en el resguardo de Toéz y la plaza de toros de Santander de Quilichao hasta la llegada al actual territorio de La Laguna (Municipio de Timbío, sur departamento del Cauca), los *nasa* emprenden acciones organizativas para rehacer la red de relaciones comunitarias, enfrentar la pérdida de familiares y reconstruir las condiciones de vida. De allí surgió la Asociación Agropecuaria de Indígenas y Campesinos Desplazados del Alto Naya ASOCAIDENA y en

cuanto recibieron la finca La Laguna, organizan el Cabildo Indígena *Kitek kiwe* y el Centro Educativo Elías Trochez (Varela 2012).

La finca La Laguna se encuentra en la vía veredal que conduce desde la población de Timbío (cabecera del municipio del mismo nombre) hasta el corregimiento de San Pedrito. Timbío está al sur de Popayán, a quince minutos por la vía Panamericana. La vereda se caracteriza por contar con un clima medio, altos niveles de precipitación en período de invierno (Septiembre-Enero) y una topografía compuesta de pequeñas altiplanicies y pendientes que hacen parte de la Cordillera Central. Por los pequeños valles inter montañosos surcan diferentes riachuelos que tributan al río Timbío. La población es principalmente campesina y en la mayoría son pequeños propietarios, comerciantes y hacendados. Es de destacar la presencia de grandes propiedades cafeteras que brindan empleos a la población vecina, principalmente en las épocas de cosecha. Es importante destacar que la comunidad *nasa* de *Kitek kiwe* fue reasentada en un área que paradójicamente se vio afectada (2001) por la presencia de grupos paramilitares dejando una estela de violencia en la historia local. A pesar de ello, la población tiene que seguir en ese proceso en lo que se convierte en una constante de vida afectando todos los niveles de vida social.

La reactivación productiva en los *nasa* significó emprender acciones destinadas a reactivar ciertas tradiciones culturales. Iniciar este tipo de acciones dirigidas a servir como soporte para la afirmación de valores étnicos y humanos, así como articulador de un proceso que garantice la continuidad del proceso desde su base social que vincule a la población más joven, fue un gran reto. En este proceso se contó con el apoyo de instituciones que suministran asistencia técnica para los proyectos productivos.

Las primeras instituciones no gubernamentales en brindar su apoyo para el desarrollo sostenido y participativo para el mejoramiento de su vida fue CorpoTunía. Dicha corporación implementa proyectos productivos con el fin de garantizar la seguridad alimentaria y la vivienda. Se inicia con la siembra de algunos productos, algunos nuevos para ellos, entre otros espinaca, rábano, habichuelas, zanahoria. El objetivo era enseñar a la gente a transformarlos para sacar productos derivados para obtener un valor agregado. Aquí el primer obstáculo, fue no tanto su mantenimiento como su preparación pues no hacía parte de su dieta alimentaria. Las diferencias con el antiguo territorio del Naya empezaron a ser evidentes en el tema de la agricultura, ahora era necesario utilizar fertilizantes pues las tierras de la Laguna se encontraban "desgastadas", tal como lo expresó un comunero:

No, ahorita no hay ni nada de comparación de nada de eso aquí. Ahora son muy diferentes las cosas, en ese tiempo porque por allá eran muy fuertes las tierras y producían sin tanto sacrificio, eso era sino tirar la montaña al suelo y colocar la semilla a la tierra y ya producía, en cambio ahorita no es así (Comunero, 4 noviembre de 2011).

La ejecución de esta clase de proyectos impulsa a la comunidad a recrear prácticas organizativas para la realización de trabajos como las que una vez debieron realizar en el Naya. De esta manera, revivir la minga para los trabajos de adecuación de la tierra pues, estas eran de vocación maderera, sembrados con árboles de eucalipto hacían de sus suelos algo estériles. Así entonces, con los guías espirituales, las autoridades indígenas se realizaron cada semana trabajos comunitarios en agricultura, ganadería, mantenimiento de vías y de la provisión de agua para uso doméstico, reuniones de madres y padres de los escolares, de mujeres, de guardia indígena entre otros. El Cabildo cuenta con buena participación de la comunidad y tienen una cuidadosa repartición de labores y funciones que se refleja en las formas comunitarias de trabajo.

El nuevo territorio necesitaba ser liberado de su antigua forma de producción destinada al corte de madera, y para ello se hace el

cateo con el *thé'jwala* y se armoniza la tierra a nivel de energías para mantener una armonía en el nuevo espacio de vida desde la propia estructura de la espiritualidad *nasa*. Tal como lo expresaron los comuneros en el evento taller organizado por el grupo de Pensamiento matemático y conocimiento local en la construcción de la vivienda *Nasa* - GESC el 21 septiembre del año 2011:

Llegamos acá en Timbío y claro como *nasas* que somos comenzamos a construir lo de nosotros y a trabajar lo primero como espiritual la cuestión de los trabajos de los rituales. Lo que nos compete a que nos ayude a nuestra madre naturaleza a reubicarnos bien que seamos aceptados en medio de una comunidad que no distinguía para que nos relacionáramos y tuviéramos una tranquilidad. Hemos comenzado a construir y estamos en ese proceso de construir nuestras costumbres las que teníamos allá en la comunidad del Naya. Ahora de nuevo acá en Timbío ahí vamos construyendo (Comunero *nasa*, 21 septiembre 2011).

Este proceso de liberación de la tierra se va a dar desde valores como el respeto y el principio de reciprocidad fundamentos del Plan de Vida del cabildo *Kitek kiwe*. La reciprocidad entendida como llevar a cabo los rituales a la tierra para agradecer por la

comida, el respeto hace referencia a conocer las leyes de la naturaleza que dictan los tiempos de siembra dictados por las fases de la luna. Toda esta cuestión se llevó en la práctica con los proyectos productivos destinados a la reactivación económica.

La mayoría de las fincas están dedicadas a la agricultura, se cultivan productos como la yuca, el maíz, la caña de azúcar, y el plátano. El café apenas está en auge, también algunas familias producen especies menores y se dedican al cultivo de hortalizas y legumbres pero para el autoconsumo. La caña de azúcar y el café son productos nuevos dentro del sistema agrícola de esta comunidad, al igual que algunos cultivos de caña de azúcar que son propiedad de las mujeres. Este producto tiene una importancia comercial ya que su cultivo se hace para producir aguardiente tradicional (*chirrincho*, bebida indispensable dentro de la vida cotidiana de los *nasa*), con destino a un mercado interno como externo.

Otro cultivo fundamental para la vida económica de los *nasa* de *Kitek kiwe* es la yuca, que es uno de los productos de mayor representación siendo rentable. La yuca es vendida a través de un intermediario quien la saca hasta Mondomo (municipio del norte del cauca) donde se acopia. Este producto genera empleo dentro del territorio pues para su cosecha se emplean alrededor de 20

trabajadores. El dueño del cultivo avisa que requiere de personas para trabajar y los interesados llegan hasta su casa y realizan un acuerdo de palabra donde se establece las condiciones de trabajo. La forma de trabajar es rotatoria, es decir, se trabaja un día en una parcela luego se traslada a la siguiente, el día de trabajo (2011) tiene un valor \$15.000 pesos que son cancelados al finalizar la semana. El trabajo de jornal no es grabado, esto significa, que los mismos trabajadores son los encargados de procurar su alimentación durante la jornada de trabajo. Esta forma de producción es diferente a la forma de producción que se tenía en el Naya hasta antes de entrar la economía de la coca, pues al participar de los trabajos comunitarios aseguraba el acceso a la comida tanto cocinada como la que estaba sembrada.

Los trabajos colectivos son ordenados por el cabildo, para el acondicionamiento de la huerta del cabildo, la adecuación de la vía principal y el centro educativo. Se ha encontrado que las fechas de organización de trabajos colectivos coinciden con los ciclos productivos y de las fiestas propias del cabildo como lo fueron las ceremonias al Sol y al fuego. Pero a esta clase de trabajos la asistencia en la actualidad es de poca participación, debido que el interés se centra en la producción de productos orientada fundamentalmente a la economía de mercado. Los comuneros

afirman que es difícil participar en las mingas pues tienen que trabajar en sus parcelas o salir a jornalear en las fincas de los alrededores para poder tener dinero y así adquirir productos que no se producen en la finca (la ropa, la sal, la azúcar, el café, el arroz, el aceite, la carne, los útiles de estudio, la gasolina para las motos, etc.). En ese sentido, se aprecia como las personas van prefiriendo su individualidad de una economía individual a una comunal, aun cuando de nuevo se vuelve a un beneficio familiar.

Otra característica sociocultural para analizar comparativamente entre estas dos zonas, es que en el Alto Naya se generaban intercambios a nivel de familias pero productos que no se producían en la finca, la comida no se cambiaba pues la abundancia de esta permitía que todos tuvieran comida o si no podían trabajar a cambio de esta. Además, la distancia tan larga no permitía que la gente se desplazara hasta las cabeceras municipales por algunos pocos productos pues debían sacar una semana para ir y volver.

Los intercambios se daban entre las veredas que se habían conformado a lo largo del río Naya. Situación diferente en Kitek Kiwe, donde se están generando procesos de intercambio o trueques pero a nivel externo con otros poblados indígenas distantes, y no tanto con población campesina vecina. Una de las razones princi-

pales es estar ubicados en un mismo piso térmico, donde no hay variedad de productos, situación que los conduce a establecer relaciones con otros cabildos y resguardos como los de la zona fría para favorecer el intercambio de productos y saberes estimulando la integración intercultural.

La casa en *Kitek Kiwe*

El reasentamiento en La Laguna (municipio de Timbío) generó nuevas relaciones entre los reasentados y el Estado, lo cual constituyó una oportunidad de una nueva etapa de reconstrucción de los *nasa* del naya. A partir de este momento se da inicio al proceso de refundación del territorio de la Laguna con la revaloración de la minga para la adecuación de la finca, los trabajos de medicina tradicional, el proceso de construcción de las primeras casas reproduciendo la memoria “arquitectónica-ingenieril” en cuanto al diseño que traían del Naya, el establecimiento de formas de autoridad basados en el buen comportamiento y el respeto, la creación de la guardia indígena, el fortalecimiento de la enseñanza de los rituales y la importancia de la medicina tradicional donde se invita al *thé'jwala* de otros resguardos como el resguardo de Huellas Caloto a compartir experiencias para acompañar los procesos organizativos y políticos locales. Un *thé'jwala* es un médi-

co tradicional, que no sólo cura a los enfermos, sino que asume un papel de protector mucho más amplio en la sociedad (CRIC 2004). El reconocimiento de formas de autoridad consideradas “tradicional”, el emplear y movilizar ciertos elementos simbólicos considerados tradicionales es la manera en que la comunidad de *Kitek kiwe* reconstruye los lazos que configuran el tejido social y cultural y que permite reafirmar su identidad y sus *diferencias* como *nasa* nayero en este nuevo territorio.

En la medida que los procesos de organización y resistencia política se configuraban alrededor del territorio en general, el micro territorio que es la casa de habitación se dejó en manos de agentes externos que impondrían un modelo arquitectónico urbanístico sobre el diseño, el tipo de materiales y la distribución espacial de la casa similar al de la zona del Naya, una zona donde la casa se situaba desde una perspectiva ecológica teniendo presente las condiciones ambientales del lugar y que van a incidir en la elección de materiales, diseño y forma. Teniendo presente estas variables ambientales en la que la forma de hacer la casa interactúa con el entorno veamos algunos tipos de casa que fueron apreciados en el asentamiento en *Kitek kiwe*.

Allí, básicamente se encontraron dos tipos de construcción de viviendas: el primer tipo fue construido por la misma comunidad y reproduce la memoria de la casa de la región del naya. El segundo tipo de casa fue construido por personas externas a la comunidad. En este segundo caso, se consiguió que una agencia de cooperación internacional, en colaboración con el Banco Agrario, financiara la construcción de 55 viviendas en ladrillo. La construcción se realizó teniendo en cuenta un modelo urbanístico que separó la huerta de la casa pero, así mismo, por motivos que expresan los mismos comuneros fue una decisión pensando en la seguridad. La intervención y posterior diseño de reconstrucción a un nivel de la casa de habitación como de los proyectos encaminados a reactivar el papel de la comunidad producen un nuevo reordenamiento cultural.

Según un censo elaborado durante la estancia en *Kitek kiwe*, y en comparación con el último censo elaborado por el grupo de investigación *Conflicto social y violencia* del Centro de Estudios Sociales CES de la Universidad Nacional de Colombia (2008), muestra que la población se ha duplicado a un promedio de 500 personas, de igual forma las unidades domésticas pasaron de 56 a alrededor de 90 familias. Aunque la población de La Laguna en un 90% se autodenomina indígena “*nasa*”, se identificaron 3

personas *misak* y 4 personas *wuanan*. El 10% restante conserva otras autodenominaciones étnicas entre las que se destacan, “campesinos” y “mestizos”. Las viviendas han sido construidas en tres tipos de asentamiento que conservan algunas características comunes y en otras presentan valores diferenciales.

En el primer asentamiento, como se indicó anteriormente, en el primer tipo de casa se reprodujo el modelo transportado desde el Naya, modelo hecho por la comunidad, con una tecnología y técnica propia, basada en la memoria que algunas personas traen desde esa región. Memoria que se ajusta a las condiciones actuales de este nuevo territorio por la abundancia de madera. Básicamente este tipo de casa presenta en su interior la forma de un rectángulo dividido en tres partes en su longitud, por paredes hechas en tabla sobre elevadas a unos 2 metros y cubierta con poli-propileno. Posee una puerta para la entrada y una puerta trasera que separa el espacio habitacional del patio. Sobre la pared de separación se colocan las orquídeas, flores al lado derecho y son cuidadas por las mujeres. Al otro lado las herramientas de trabajo como la pala, el machete, las jigras, la carreta, al frente de la pared se encuentra el baño de forma rectangular. Las viviendas, por lo general, no cuentan con saneamiento potable, enseguida de las viviendas está el lavadero cuyo techo es de madera y hoja de

zinc. La cocina y la estufa se ubican en interior de la casa al lado derecho, y algunas veces en el patio está la tulpita hecha con ladrillos. Este primer asentamiento cuenta con servicio de energía. Este lugar fue ocupado a la llegada inicial alrededor de la casa de la hacienda.

El segundo asentamiento lo conforman cuarenta y cuatro casas construidas con material industrial, teja de eternit, ladrillo, cemento, hierro. La distribución espacial es de casas contiguas, el patio si no fuera por una división de alambre sería comunal. Estas casas no presentan red de agua, tampoco de servicio de energía. La construcción de las casas quedó en manos de la alcaldía municipal de Timbío. Según ellos mismos cuentan que los profesionales que construyeron estos reasentamientos no consultaron –por falta de tiempo o ante la ausencia de representantes de la comunidad– a la población local. Autores como Gow (1998), Wang (1998) han investigado sobre las negociaciones entre las comunidades afectadas y las entidades encargadas de los procesos de reasentamiento; situación que dejó la reconstrucción a manos externas y no se realizó ninguna consulta previa a las comunidades.

“El caserío” como lo denominan los *nasa*, es un conjunto de casas que prefiguran una especie de barrio en el paisaje rural del muni-

cipio de Timbío. La apariencia de las casas se asemeja mucho a las construidas en varios sitios del Cauca –Mosoco, Santa Leticia, La Estación de Tálaga, entre otros– como reasentamientos de desplazados de la avalancha de Tierradentro en junio de 1994. Las observaciones obvias de sus habitantes, tanto en este sitio como en los demás se refieren sobre todo a su escaso tamaño donde no se consideró un sitio para los animales. Este formato urbanístico de emergencia social se utiliza en general en el país como salida a este tipo de crisis de desplazamiento obligado. En alguna ocasión se estuvo dialogando y reflexionando con un grupo de indígenas desplazados, alrededor del fogón, sobre la vivienda. El diálogo recogía diversas experiencias, sobre todo considerando su propia movilidad en diversos territorios a raíz de migraciones y desplazamientos. Algunos mayores tienen su origen en resguardos indígenas de donde salieron en busca de nuevos destinos hacia el Naya. Otros nacieron allí y todos ellos se fueron desplazando hacia diversos sitios como el territorio de *Kitek kiwe* (Timbío), de Toéz-Caloto (reasentamiento ubicado en el suroccidente del departamento del Huila) y Santander de Quilichao en el norte caucano. Todo este recorrido territorial ha venido alimentando memorias de diferentes edades que transportan herencias de sus ancestros y que en este momento se sientan a

dialogar sobre el futuro y a significar el nuevo territorio donde proyectar su Plan de Vida. Tal como lo menciona Wang (1998: 237):

Las comunidades desarrollan su imaginario del futuro por medio de construcciones de identidad étnica y su carácter de damnificados. Modernización y desarrollo forman parte de este imaginario a través del discurso de reconstrucción. El eje del proceso de reconstrucción es la determinación de las comunidades de mantener el papel protagónico en su vida y destino.

La reconstrucción de la casa de habitación por agentes externos significó el uso de otra tecnología, nuevos materiales y la reducción del espacio entre casas. Aquí se da un primer reordenamiento territorial en la medida que la distancia entre casas es ahora más parecida a un modelo urbano en contraste con la dispersión que se tenía en el amplio territorio del Naya. Otros argumentos de los constructores era bajar costos de redes de servicios tanto de energía como de agua. Además la inseguridad producida por el desplazamiento obligaba a los habitantes a vivir unos más cerca de otros. En todo caso el modelo de construcción para desplazados ya sea de desastres humanos o naturales tiende a imponer

este modelo de reterritorialización que la misma colonia impulsó siglos atrás con los llamados ‘pueblos de indios’.

Este asentamiento no cuenta con servicio de energía eléctrica y servicio de agua potable, los baños de la casa se encuentran afuera, los dueños han acondicionado una habitación en la parte de atrás de la casa para ubicar la cocina y la estufa de leña. Como lo hicieron saber las entidades encargadas de la construcción de las casas engañaron a la comunidad con falsas promesas de que las viviendas iban a tener red de servicios públicos y hasta el momento hace ya seis años que no se ha cumplido.

Un tercer caserío es la casa antigua de la hacienda y actual casa del cabildo, alrededor del cual se han asentado varias familias. Allí se encuentran casas de madera, cuya planta es de forma rectangular y palafito, las paredes en madera son forradas con polipropileno como en el primer asentamiento. En este núcleo está la sede del centro educativo Elías Trochez. La casa antigua de la hacienda ahora convertida en la casa del cabildo es el lugar donde se guarda el bastón de mando, y a la vez es una casa de familia, morada del gobernador y su familia. En este asentamiento se encuentra la tienda y donde se comercializa el aguariente tradicional de caña de azúcar conocido como “chirrincho”.

Es el lugar donde está el corral del ganado. La gente dice que esta finca se dedicaba a la producción de ganado, el corral es de muro con tubos de acero que puede ser usado por la toda la comunidad. También están las marraneras para la cría de cerdo. El Cañal rodea al caserío siendo atravesado por las aguas de la quebrada San Pedro, de estas aguas se conecta la motobomba para suministrar el agua a la comunidad.

La recuperación de la vivienda propia no solo es un intento de resignificación territorial, es también la retoma de habilidades y creatividades artísticas de construcción y diseño que se han venido perdiendo o que han quedado (ocultas) invisibilizadas. De esta manera la reocupación de un nuevo territorio ha significado una nueva oportunidad para repensar su espacio habitacional y con ello, la posibilidad de renacer socialmente su condición de indígenas y mestizos.

Procesos de adaptación y reconfiguración *nasa*: algunas consideraciones finales

La experiencia de los *nasa* reasentados en lo que se conoce hoy como el cabildo de *Kitek kiwe* (municipio de Timbío) expresa distintos niveles de referencia con respecto a la *nasa yat* y su entor-

no adaptativo. En primer lugar, la colonización de la región del Alto Naya por parte de los *nasa* revela la importancia que tuvo el *thê'jwala* en la constitución de un nuevo territorio. Dicho procesos de ensayo-error, estuvo acompañado también del conocimiento que se intercambió con otros pobladores como las poblaciones afrodescendientes y de otros grupos étnicos. La construcción de la vivienda en palafitos es un ejemplo de dicha influencia. Igualmente, los cambios en la economía cocalera marcaron una transformación en la vivienda, lo que conllevó al empleo de materiales que antes eran de difícil acceso. En segundo lugar, la tragedia revelada en la masacre del Naya y que implicó el desplazamiento de varias familias *nasa* mostro diferentes cambios en la vivienda pero también conservó algunas tradiciones heredadas del Naya. Aquí el papel de los agentes externos y las instituciones del Estado tuvo un papel destacado. Pero igualmente, los rituales que se recuperaron a nivel del territorio en general no se conservaron a nivel de la vivienda familiar en particular. Todas estas condiciones permiten asegurar que la recuperación de los valores sociales y culturales de los *nasa* en cuanto a la *nasa yat* fue más bien parcial y estuvo supeditada a la influencia de nuevos actores que tuvieron presencia en el nuevo entorno. Ahora bien, es de anotar que la comunidad *nasa* del Naya había estado expuesta a interacciones con otros grupos sociales lo que les exigía otro tipo

de relaciones que difícilmente ayudaban en la renovación de sus tradiciones. De hecho como muchas otras comunidades *nasa* no practicaban el *nasa yuwe*, y de hecho en algunas ocasiones se vieron asistidos de otros *thê'jwala* de otras regiones de Tierradentro. Este caso, conviene contrastarse con la comunidad *nasa* de la Estación Tálaga (ver capítulo siguiente) que también vivió un proceso similar; casos que contribuyen a comprender las complejidades del cambio social.

Referencias

AHUMADA, Magda Alicia. 2012. Escuadra y militarismo: Una etnografía íntima de la guerra en Colombia. Tesis de Doctorado en Antropología. Departamento de Antropología. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad del Cauca.

AMADOR Ospina, Marcela. 2008a. *Arriando la vida por los caminos del alto Naya. Memorias del desplazamiento de 2001*. Tesis de grado, Departamento de Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (inédita).

AMADOR Ospina, Marcela. 2008b. "Memorias del tránsito: camino a La Laguna". En *Revista Etnias & Política* No. 8, CECOIN - OIA, Unión Europea, AECL, IWGIA. Bogotá: Ediciones Antropos. ISSN 1900 1673.

CAICEDO, Luz Piedad. Daniel Manrique. Constanza Millán y Mary Pulido. 2006. *Desplazamiento y retorno. Balance de una política. Libro 3: El limbo en la tierra. Reubicación de la población desplazada del Alto Naya en Timbío, Cauca*. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA): Bogotá.

D'ABRACCIO Kreutzer, Guillermo A. 2001. "Lógicas instrumentales y conflictos Territoriales: Estrategias de resistencia de los pueblos indígenas en el Cauca". En: Beatriz Nates (ed). *Territorio y Cultura. Territorios de conflicto y cambio socio-cultural*, pp 187-pf 210. Manizales. Universidad de Caldas.

GARCÍA, Pedro y Jaramillo, Efraín. 2008. *Colombia: El caso del Naya*. Bogotá: IWGIA, Colectivo de Trabajo Jenzera, Informe 2 IWGIA.

GARCÍA, José Luis. 1976. *Antropología del territorio*. Taller Ediciones Josefina Betancor. Madrid

JIMENO, Myriam; Castillo Ángela, Varela Daniel. 2009. Ciudadanías en el límite, Recomposición social y acción personal. "A siete años de la masacre del Naya: la perspectiva de las víctimas. En: <http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-papers/lasa2009/files/JimenoMyriam.pdf>

PARDO, C. 1984. Relaciones de Poder en la Producción del Café. Tesis de pregrado en Antropología. Departamento de Antro-

pología. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad del Cauca.

RAPPAPORT, Joanne. 1985. History, myth and the dynamics of territorial maintenance in Tierradentro, Colombia. *American Ethnologist* 12(1):27-45.

SAHLINS, Marshal. 1977. *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal.

VARELA, Edwin. 2012. "Economía, territorio y vivienda *nasa*". Relaciones de intercambio en contextos de cambio social y cultural en la comunidad de *Kitek kiwe*, municipio de Timbío, Cauca. Tesis de pregrado en Antropología. Departamento de Antropología. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad del Cauca.

4

Conocimiento de la vivienda *nasa*, ley de origen e intercambio en contextos de cambio.

El caso del resguardo de la Estación - Tálaga, La Plata - Huila

Iginio Ivito¹

Cenayda Calambas²

Rumides Quilcué³

Manuel Puchá⁴

Marcela Paredes Mosquera⁵

Jairo Tocancipá-Falla⁶

Introducción

La avalancha del río Páez acontecida en 1994 marcó un momento histórico en la cultura y sociedad *nasa*. En este capítulo analizamos el caso del resguardo de la Estación Tálaga, en el departamento del Huila, con referencia al conocimiento involucrado en la construcción de la vivienda *nasa*, la ley de origen y el proceso de intercambio que le da sustento a la casa/vivienda antes y después de dicho evento. Se trata de una primera aproximación que evidencia a partir de la crisis del desastre el surgimiento de valores sociales y culturales, unos tradicionales y otros nuevos que terminaron adoptándose por las familias del resguardo en un lapso de casi 20 años. Los procesos de adaptación, renovación y fortalecimiento de la cultura *nasa* todavía persisten en distintos niveles. En primer lugar abordaremos la idea de "crisis" a partir

1 Comunero cabildo Estación Tálaga (Huila).

2 Profesora cabildo Estación Tálaga (Huila).

3 Profesor cabildo Estación Tálaga (Huila).

4 Constructor cabildo Estación Tálaga (Huila).

5 Antropóloga, miembro del Grupo de Estudios Sociales Comparativos, GESC.

6 Profesor Titular, Departamento de Antropología y miembro del Grupo de Estudios Sociales Comparativos, GESC.

del desastre y su interpretación que los *nasa* dieron alrededor de este evento que cambió sus vidas, y con ello el sentido del habitar un nuevo territorio. En segundo lugar, se describen las condiciones y el proceso de desplazamiento que los *nasa* debieron seguir una vez ocurrida la avalancha y que implicó la ocupación de un espacio geográfico que si bien mantenía características comunes, también presentaba condiciones nuevas de habitación. En tercer lugar se examina hasta qué punto la Ley de Origen de los *nasa* de Tálaga pervive en el período postavalancha y los cambios que se dieron al interior del grupo una vez se reasentaron. Finalmente se termina con algunas conclusiones preliminares que en el contexto de este libro comparte algunos aspectos de la tradición y el cambio que se dieron en el caso del cabildo de *Kitek kiwe*.

1. Crisis, e interpretaciones sociales de la avalancha del río Páez (1994)

La avalancha del río Páez fue un suceso que marcó la historia del pueblo *nasa* asentado en Tierradentro. Muchas personas aún recuerdan los trágicos momentos que vivieron aquel 6 de junio de 1994 a las 3:45 pm, cuando se produjo un sismo que trajo como consecuencia el deslizamiento de muchos sedimentos de tierras de las laderas de los ríos Páez, San Vicente y Moras, y

que se convirtió en una gran avalancha que trajo efectos devastadores tanto materiales como humanos. Con este fenómeno de la naturaleza desaparecieron muchas personas y familias enteras, en particular de los resguardos de Tóez, Wila, Irlanda, Tálaga y Belalcázar. Las viviendas, los caminos, los puentes, las tarabitas, etc. también se vieron afectados y destruidos.

El evento que se puede entender como una “crisis”, condujo a varias interpretaciones y explicaciones. En primer lugar aparecieron aquellas fundadas en la ciencia occidental que intentaban explicar el fenómeno como un hecho físico causado por un sismo; y de otro, surgieron aquellas fundadas en los mismos pobladores, académicos y en especial antropólogos (Portela 2000; Gómez 2000), que se relacionaban con la historia y cosmovisión *nasa*. En este último caso, dos hechos de gran significación merecen mencionarse. En primer lugar, está el sentido de anticipación del evento por parte del *thé'jwala*, o médico tradicional; y del otro lado, está la interpretación del fenómeno en sí, a la luz de la cosmovisión *nasa*. Veamos cada uno de ellos.

En el primer caso, un evento que nos fue relatado por Arsenio Campo acerca de su padre Manuel Campo, que es el *thé'jwala*, nos puede ilustrar la situación. Durante el día del desastre, su

padre regresaba de una correría por el resguardo de Taravira; a su regreso pasaba por una vereda ribereña del río Páez donde ese día algunos amigos estaban tomando licor pues el día anterior se habían celebrado algunos matrimonios. Por alguna razón no se quedó allí y continuó su recorrido. Una hora después la localidad fue arrasada por la avalancha. Para los *thê'jwala* existen “señas” que ellos pueden leer como signos en la naturaleza (Portela 2000) y que les permite interpretar y anticipar eventos y sucesos diversos. Sin embargo, esta vez si bien el *thê'jwala* Manuel pudo “sentir algo”, la seña no fue suficientemente concreta para prever que se trataba de una avalancha. Esta interpretación poco clara, sin embargo, contrasta con la dada por algunos comuneros y otros médicos tradicionales sobre la interpretación de por qué ocurrió el evento del desastre.

Efectivamente, desde la cosmovisión de los *nasa* de la Estación Tálaga, se tiene conocimiento que esta tragedia se debió a dos razones. La primera estuvo relacionada con el creciente cultivo de amapola que se había generado en la zona de Tierradentro desde comienzos de la década de 1990 y los efectos de desorden social e innumerables dificultades que se estaban presentando entre las poblaciones que se encontraban dedicadas al cultivo. El dedicarse a un cultivo que generaba ingresos excesivos que

motivaban al tiempo un consumismo que rompía con las prácticas agrícolas ancestrales, era a todas luces una amenaza para la supervivencia de las familias, y en especial una presión indebida sobre el territorio sagrado pues las áreas donde estaban ubicados los cultivos de amapola correspondían con la franja periférica a los páramos y zonas altas del resguardo. Igualmente, muchas personas habían dejado atrás los productos que estaban en el *yac tul* (huerta), para cosechar amapola.

La segunda razón, se refiere según la tradición al olvido de una práctica ritual en el nevado del Huila, que consistía en arrojar a un niño recién nacido y una mujer virgen al cráter del nevado. Se creía entonces que de esta forma, el volcán quedaba contento y no volvía a molestar (entrar en actividad). Sin embargo, los mayores Andrés, Iginio y Manuel indicaron que esta idea de práctica ha sido reciente y no se ha realizado. En cambio, se han desarrollado rituales de refrescamiento por los *thê'jwala* en el nevado.

Una tercera interpretación proviene de la ideología religiosa de los evangélicos que en años recientes habían llegado al territorio *nasa*. Fundamentalmente, el evento fue calificado como un anuncio —al igual que la versión anterior sobre la ausencia de un ritual— y la necesidad de cambiar de fe. Uno de los comuneros relata por

ejemplo, cómo él y su familia permanecieron en Tálaga durante aquella noche y asistieron el culto evangélico donde los pastores comenzaron a invitar a las personas a que se cambiaran de religión porque el evento era un claro anuncio del fin del mundo.

Estas tres interpretaciones permiten reiterar que tanto los eventos de la vida cotidiana como aquellos inesperados y que son calificados como críticos, permiten evidenciar aspectos de la misma cultura como la oportunidad que se presentaba a otras formas extranjeras (evangélicos). Al respecto, en la vida social existen múltiples contextos donde se pueden apreciar estas dimensiones de cambio y la tradición. La casa/vivienda como un espacio social cohesionador que refleja las tensiones con las nuevas formas que se suscitaron después de la avalancha es un ejemplo.

2. Tradición y cambio en la construcción de la casa/vivienda nasa: el antes y el después

2.1 La avalancha del Páez y el encuentro con el territorio natal de los nasa (departamento del Huila). Una vez ocurrida la avalancha, fueron innumerables los traslados de la población *nasa*, campesina y mestiza a otros lugares del Cauca y el Huila. Estos desplazamientos fueron logrados con la ayuda de organizaciones

como el CRIC, la Corporación *Nasa Kiwe*⁷, entre otra instituciones. Inicialmente, los Talagüeños que hoy en día conforman el resguardo de La Estación Tálaga, y estuvieron en la cabecera del municipio de La Plata (departamento del Huila) durante dos o tres meses en colegios, pues en aquel entonces los estudiantes se encontraban en vacaciones (Andrés Tenorio. Mayor, Resguardo indígena La Estación Tálaga, Octubre 9 de 2011). Posteriormente, fueron trasladados a la vereda El Hato, en el municipio de Inzá (departamento del Cauca), donde permanecieron cinco meses en una cancha. Posteriormente el Cabildo y la Corporación *Nasa Kiwe* comenzaron a hacer gestiones para conseguir territorios de alojamiento para los damnificados. Se comenzó a mirar alternativas de reubicación en Popayán, Novirao, Miraflores, Pitalito y lo que ahora se llama La Estación Tálaga. Después de una inspección dada por las autoridades del cabildo y con la gestión de *Nasa Kiwe*, se compraron dos fincas que fueron conocidas como 'La Llave' (que comprende de la carretera principal hacia la parte

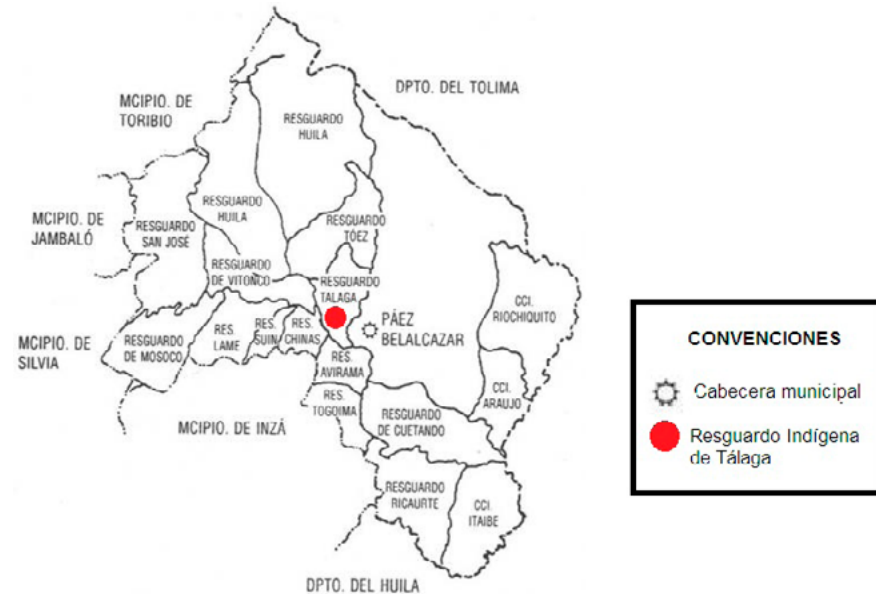
7 La 'Corporación para la Reconstrucción de la cuenca del Río Páez', es una institución creada en 1994 durante el gobierno de Gaviria, reconocida con el nombre de Corporación *Nasa-Kiwe*, y cuyo objetivo central fue financiar las actividades y obras pertinentes a la rehabilitación y reconstrucción social, económica y material de la población afectada de los *nasa* y los mestizos asentados en el área de influencia del desastre. (Vidal et al. 2008:126)

baja) y 'La Gaitana' (de la carretera principal hacia la parte alta) (ver imagen 2).

El nuevo espacio geográfico fue aceptado en primera instancia por el *thé'jwala*, quien el 10 de enero de 1995 realizó los trabajos pertinentes (rituales) y dio el visto bueno para que la comunidad se asentara allí. Se percibía en principio que era un territorio que disponía de bosques, agua y buena comunicación favoreciendo así la comercialización de los productos.

Recuerda el mayor Manuel Puchá que los *nasa* albergados en el Hato salieron para La Estación Tálaga, el 31 de enero de 1995, mientras otras personas decidieron quedarse en Inzá. Después de un largo recorrido, las chivas provenientes del Hato y Belalcázar se encontraron en Guadualejo, un punto en el Cauca, y a las 6:30 pm llegaron al nuevo territorio. Inicialmente, se acomodaron en dos casas grandes, una que en la actualidad es empleada por el Cabildo y otra que estaba donde se ubica la cancha del resguardo. A los alrededores de esta casa se construyeron cinco albergues más, empleando el material que fue traído de El Hato, los cuales se ubicaron en el área donde hoy está el colegio de La Estación Tálaga. En estas condiciones estuvieron cerca de un año.

Imagen No 2. Ubicación del resguardo indígena de Tálaga. Municipio de Páez-Belalcázar.



Fuente: <http://www.paez-cauca.gov.co/nuestromunicipio.shtml?apc=mmResguardo-1-&x=1842899>. Modificado y adaptado por Marcela Paredes, 2012

El profesor Rumídes Quilcué indica que fueron múltiples las dificultades que se les presentaron en este sector del Huila, empezando por el fuerte invierno que por aquel entonces se generaba. De igual forma, el acoplamiento a estas tierras fue complejo, por las condiciones climáticas y la hostilidad de los terrenos para el cultivo de variedad de productos, pues en comparación con Tierradentro, en esta zona debieron emplear abonos ya fueran orgánicos o químicos para generar productividad. Por tal motivo, algunas personas no soportaron esta situación y decidieron regresar de nuevo a Tierradentro. Otros decidieron quedarse, pues era terrible pensar en volver a su antiguo territorio porque sentían temor ante una posible réplica de avalancha del Páez y los riesgos de destrucción de más lugares. Además, vieron la necesidad de buscar nuevos territorios, debido a la estrechez en la que se encontraban en Tálaga (antiguo) porque no tenían posibilidades territoriales de expansión. Debido a esta última situación, de forma alterna a La Estación Tálaga, algunos líderes del resguardo se desplazaron a municipios como Cajibío (donde hay un resguardo de *nasas* junto con otras comunidades indígenas), Inzá, Popayán, el departamento de Caquetá y otros municipios del Huila especialmente La Plata y Acevedo. Hubo otras personas como el mayor Iginio que decidieron esperar un tiempo prudencial para saber cómo les había ido a sus compañeros en el Huila y así

venirse con ellos (Florinda Vargas e Iginio Ivito, 13 de octubre de 2011). En estas condiciones, la prospectiva de contar con un lugar estable era incierta. Sin embargo, las construcciones que ya se contaban en las propiedades adquiridas por *Nasa Kiwe* fueron adaptadas. A partir de allí, y meses después empezaron las primeras construcciones provisionales y posteriormente las casas/viviendas más estables que constituirían la Estación Tálaga.

Doña Florinda Vargas recuerda que los albergues que fueron contruidos eran edificaciones largas, que al interior eran divididas y tenían puertas de lata, que daban hacia las pequeñas calles trazadas improvisadas. En cada habitación vivía una familia, tenían una cocina grande, donde cada grupo familiar tenía sus tres tulpas. Esto permitía que se cocinara por aparte, y que de alguna manera se mantenía la evocación de la casa/vivienda anterior (Tálaga origen). Pasado un año, el gobierno empezó a traer propuestas para la construcción de casas más estables (Florinda Vargas, 13 de octubre de 2011). La primera idea fue que se construyeran prefabricadas. Ésta no fue aceptada por la gente porque eran espacios muy pequeños. Lo mismo ocurrió cuando se les indicó que sus casas serían hechas en ladrillo. Posteriormente, se les propuso que fueran en estructuras metálicas y quedaron conformes con esta idea. Por esto, se trajeron los materiales y ello(a)

s mismo(a)s, con algunas indicaciones del ingeniero comenzaron a construir sus viviendas. Al principio, se pensó en trabajar de forma comunitaria, a través de la minga y resultado de esto, se elaboraron los planos de las casas de la profesora Zenaida Calambás y la señora Yolanda Dindicué. Posteriormente, cada persona comenzó a realizar su construcción por separado pues la situación urgía.

Los mayores indicaron que no recurrieron a los conocimientos de sus antiguos para la construcción de sus viviendas porque no podían tocar ni si quisiera una chamiza de las dos fincas, puesto que los tenían apabullados con que aún era propiedad privada y que no tenían derecho a sustraer o talar el material necesario para la elaboración de las viviendas. Por su parte, el mayor Manuel Puchá indica que él no tuvo presente los conocimientos tradicionales sobre la vivienda *nasa* porque cuando estuvo en Taravira (Páez) realizó un curso con el SENA, en el cual aprendió a fabricar las casas modernas. Además, indica que en un principio los materiales existentes no eran tan apropiados. Inicialmente, por ejemplo, se probó la tierra de este lugar en la fabricación de hornillas, pero se dieron cuenta que pasado un tiempo se convertía en algo similar a la ceniza, lo cual no ocurría en Tierradentro porque el barro era de buena calidad. Por su parte, el mayor Andrés Yon-

da comentaba que no tuvieron en cuenta los conocimientos de los mayores pues en ese entonces no importaba de qué material estaban hechas las casas, ya que lo más importante era que les dieran un espacio donde pudieran vivir y desarrollar sus labores cotidianas con cierta normalidad (Andrés Tenorio, 9 de octubre de 2011). Ello(a)s, reconocieron que los jóvenes buscaban “la civilización” ya que consideraban que las casas de sus abuelos eran estéticamente “rústicas”, por las paredes roñosas y consideraban que era más “bonito” tener una casa con paredes planas, repelladas y pintadas de diversos colores (Minga con mayores del resguardo indígena de La Estación Tálaga. Centro Poblado del resguardo, octubre 9 de 2011). La división al interior de las casas consta de dos habitantes, una sala, un cuarto para el almacenamiento de productos, una cocina, un baño (ducha y sanitario) un tanque y el tul. En la actualidad, los propietarios de las viviendas han construido habitaciones alternas con madera.

A pesar que en la actualidad lo(a)s talagüño(a)s salieron de su lugar de origen, las realizaciones con el resguardo de origen continuaron. Incluso la Estación Tálaga fue reconocida como una extensión del resguardo de origen y dependieron de Tierradentro durante 4 años aproximadamente (Joselito Quilcué, 1 de noviembre de 2011). El gobernador de Tálaga (Cauca) iba a La Estación

Tálaga, (Huila) cada vez que la ocasión lo ameritaba. Sin embargo, los líderes del Cauca comenzaron a analizar que era ardua la tarea de trasladarse constantemente al Huila, a pesar de que tenían apoyo de su territorio ancestral. Contrario al apoyo de sus coterráneos de Tierradentro, lo(a)s *nasa* de La Estación Tálaga eran constantemente desconocidos y resultaba difícil gestionar recursos para sectores como educación y salud, y en particular por hallarse administrativamente en un departamento (Huila) que no los reconocía completamente. En lo que respecta al sector educativo, el mayor Joselito Quilcué indica que les colocaron trabas para la contratación de docentes y quienes se encontraban laborando en la institución estaban siendo pagados por el CRIC (Joselito Quilcué, 1 de noviembre de 2011). En consecuencia, la situación fue difícil pues los líderes del resguardo de Tálaga (origen) no podían considerarlos como extensión porque los recursos de transferencia no se podían sustraer para un lugar diferente del Cauca. De esta forma, desde el año 1997 “(...) comenzamos a hacer el estudio socioeconómico y el Plan de Vida para la conformación de un nuevo resguardo” (Joselito Quilcué, 1 de noviembre de 2011). Fueron inevitables las dificultades en el transcurso de este proyecto, pues mucha personas no se encontraban de acuerdo con la conformación de un cabildo y de un resguardo. En 1998 se continuó la gestión para constituir el resguardo hasta que

en 1999 empezaron a formar parte del Consejo Regional Indígena del Huila – CRIHU (Asociación de Autoridades Tradicionales del consejo Regional Indígena del Huila 2009).

Posteriormente, el 10 de abril de 2003, el Instituto Colombiano para el Desarrollo Rural- INCODER, expidió la resolución en la que constituía legalmente el resguardo La Estación Tálaga. En adelante, se entró al sistema general de participación y a la fecha (2011) llevan 8 años de constituirse en resguardo.

2.2 La Ley de origen, tradición y cambio en la ocupación de un nuevo territorio. La Ley de Origen ha sido entendida como una “ciencia tradicional de la sabiduría del conocimiento ancestral indígena para el manejo de todo lo material y espiritual” (Asociación de autoridades tradicionales del Consejo Regional Indígena del Huila, 2011). Con esta Ley se pretende generar equilibrio y armonía entre los seres humanos, los animales, las plantas, los espíritus y el territorio que habitan. Algunos mayores como don Andrés Tenorio, Iginio Ivito y Manuel Puchá expresan que la Ley de Origen ha existido desde siempre y sus abuelo(a)s les han compartido estos conocimientos alrededor de la tulpá, por medio de la tradición oral. De igual forma, tienen presente que este aspecto anteriormente era de importancia para los pueblos indí-

genas pues como miembros de una comunidad tenían la tarea de trabajar arduamente por la permanencia de la vida, pues tal como lo afirman las Autoridades tradicionales del Consejo Regional Indígena del Huila ellos son los guardianes del mundo y deben promulgar por la consecución de armonía y equilibrio entre los seres vivos.

No obstante, estos mayores ven con preocupación cómo con la llegada de la modernidad se han perdido muchas tradiciones que están enmarcadas en la Ley de Origen. Recuerdan que cuando vivían en Tálaga (origen) aproximadamente en la década de 1980, comenzaron a llegar programas departamentales para el saneamiento básico, en los que se les entregaban tasas campesinas, se enseñaba a hacer letrinas y las hornillas, con el fin de que se mejoraran las condiciones de vida de las personas que vivían en el campo (Manuel Puchá. Constructor, 9 de octubre de 2011). También, señalaban que con respecto a la construcción de las viviendas veían que las casas de los abuelos eran rústicas y consideraban que si las paredes eran repelladas se verían estéticamente mejor (ver capítulo anterior).

Pasada la avalancha del Páez (1994), las casas en Tálaga (Cauca) fueron construidas con materiales como madera y ladrillo. Esto tal

como lo afirma el mayor Iginio repercutió en la pérdida de componentes identitarios del pueblo *nasa*. Además estaba la impresión de las nuevas generaciones: “los jóvenes quieren modernizarse” (Iginio Ivito. Gobernador suplente. 9 de octubre de 2011). En el caso del resguardo de La Estación Tálaga, la estructura de las viviendas actuales manifiesta parte de esos cambios donde se muestra cierta pérdida de la comunicación entre miembros de las familias. Por ejemplo Rumídes comenta que debido al no empleo de la tulpá y la existencia de las hornillas, hoy en día en la cocina solo está permanentemente la mujer preparando los alimentos mientras lo(a)s hijo(a)s esperan en la habitación donde está el televisor a que sean llamados para comer. Alguno(a)s padres como don Iginio y doña Flor aún buscan que su familia pueda compartir conocimientos en la cocina, pues indican que es un espacio de importancia para los *nasa*, como acontecía en Tálaga (Huila) donde se transmitían los valores y se daban consejos a sus hijo(a)s para que sean buenas personas. Arsenio Campo por su parte, indica que para su familia es muy importante cuando se trasladan al trabajadero, pues en la casa que tienen en este lugar, no hay energía eléctrica, lo que permite que el punto de encuentro sea la cocina y puedan pasar mucho tiempo dialogando (especialmente en horas de la noche).

Notamos entonces que la Ley de Origen es un referente importante en los valores constructivos de la vivienda *nasa*, antes y después de la avalancha en 1994. En el recorrido hecho al territorio en la Estación Tálaga, se apreció una doble valoración y de lo cual seguramente podrá ser visto en otros ámbitos. De un lado, en cuanto al territorio en general, todavía se conservan prácticas y rituales importantes en la conservación del mismo y en particular en la determinación de lugares de reserva de bosque y lagunas como espacios sagrados. Sin embargo, en cuanto a la construcción de la vivienda *nasa* en el nuevo territorio no se reportaron rituales previos a la construcción como acontecía en Tálaga. Quizás como lo anunció Rumides y Cenayda, ello se debe a los nuevos cambios que se apreciaron en el nuevo entorno. Pero a través del proyecto, afortunadamente se logró mostrar que existen todavía estos rituales como nos lo enseñó Manuel Campo acerca del ritual que se debe seguir en la elección del lugar donde debe ir la casa, experiencia que es detallada en el capítulo 6.

A manera de conclusión

La experiencia recogida en el caso de los *nasa* de la Estación Tálaga nos muestra algunos aspectos importantes de destacar con

respecto a la *nasa yat*. En primer lugar, el desplazamiento forzado hacia un nuevo territorio confirma la vivencia de contar con los valores sociales y culturales en el proceso de ocupar un espacio desconocido. Al igual que lo planteado en el capítulo anterior, el *thêjwala* cumple un papel destacado en la armonización de fuerzas en el nuevo territorio. Esta dimensión general que también se observó en el caso del Naya, sin embargo, no se pudo observar en el proceso de construcción de las viviendas en el espacio geográfico ocupado. De hecho los rituales de limpieza de la *nasa yat* ya no se siguen desarrollando con tanta fuerza como en Tálaga (Cauca). En segundo lugar, existen sentimientos encontrados con respecto a las ganancias y pérdidas que se dieron en el desplazamiento y adaptación en el nuevo entorno. Desde un punto de vista general, se ganó en una mayor concentración de la población y por tanto, al parecer se da una mejor intercomunicación por la cercanía de las viviendas y las familias, algo que no acontecía en Tálaga (Cauca) por la dispersión de las viviendas. De hecho como lo señalaba un líder, en el nuevo territorio los procesos organizativos mejoraron comparativamente con respecto al territorio de origen. Pero esto conllevó al tiempo otra situación: a más cercanía más control social, lo que se reflejaba en una mayor consciencia de qué es lo que realizaba la familia vecina en su vida cotidiana, situación que al inicio fue extraña. Un tercer aspecto tuvo que ver

con la *nasa yat* en sí, y que en el nuevo territorio no se posibilitó una reflexión y una incidencia en el proceso de reconstrucción de la vivienda el cual estuvo a cargo de la Corporación *Nasa kiwe* y donde el modelo de vivienda fue agenciado en términos prácticos, sin mirar la parte cultural en el proceso adaptativo. El aporte del proyecto fue quizás que a través de la construcción de un modelo de la *nasa yat* se posibilitó una reflexión sobre el trabajo cultural, sobre los materiales y los rituales que se debían seguir en el proceso mismo. Esta experiencia misma igualmente permitió establecer un diálogo con otros actores conocedores del proceso constructivo como lo fue el arquitecto que participó en el proyecto en compañía de una psicóloga, y que como se verá a continuación, lograron reafirmar muchas de las interpretaciones y visiones del mundo *nasa* con respecto a la *nasa yat*.

Aportes al Proyecto Educativo Comunitario, PEC.

Un diálogo entre la ciencia y el saber indígena

Luis Alberto Escobar¹

Introducción

El presente capítulo recoge mis experiencias como asesor ocasional en la educación indígena caucana tanto en el programa de educación bilingüe del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) como de algunos de sus proyectos de formación integral como el Centro de Formación Integral Luis Angel Monroy (CE-FILAM) en el resguardo de Pueblo Nuevo y en la Universidad Autónoma Integral Indígena (UAIIN). Mi incursión como asesor en el área de matemáticas en Pueblo Nuevo en 1991, me proporcionó un perfil informal en el área que me permitió dialogar con los demás asesores pedagógicos del movimiento indígena por un par de décadas. Este escrito hace parte del libro virtual del proyecto de investigación sobre la casa *nasa*, que surge de al-

gunas reflexiones personales con maestros indígenas *nasas* que comenzaron, como lo mencioné arriba, en comienzos de la década de los noventa. A este proceso se vinculan posteriormente los investigadores de los programas de antropología y diseño de la Universidad del Cauca y un asesor alemán de la Universidad de Munich en el actual proyecto financiado por Colciencias.

Si bien las inquietudes del equipo educativo indígena sobre mi trabajo se centraban en enriquecer el PEC, Proyecto Educativo Comunitario desde el área de matemáticas, en el proceso de investigación formal e informal que se dio durante este tiempo con los demás investigadores, los resultados parciales de la investigación en el área se proyectan prácticamente a todas las áreas. Este escrito contiene varios apartes: 1- analistas militantes e investigadores externos, 2- matemáticas, verticalidad y saqueo, 3- la móvil frontera entre naturaleza y política, 4- interculturalidad o

¹ Ingeniero y consultor

intersubculturalidad y 5- la transformación de la casa en mercancía. Considero que la matriz que integra todos estos puntos es una economía política que propone como elemento fundamental el mantenimiento de una autonomía política en la reproducción de los medios de producción. La autonomía política, eje central de la educación indígena, parte del análisis del proyecto de vida que contiene todos los elementos sociales, culturales, económicos y simbólicos, entre otros. En este sentido, la construcción de un proyecto educativo comunitario parte de una consideración de todos los elementos y experiencias de lucha del movimiento indígena. Las experiencias de lucha se transforman en los pilares centrales de construcción del PEC, lo que evidentemente lo ubican en el eje central del programa político del movimiento indígena cuya responsabilidad es proyectar hacia el futuro los contenidos políticos apropiándose de su educación.

El presente diálogo con investigadores de la Universidad del Cauca enriquece mucho mis experiencias previas con la educación indígena pues se aprecia la relación de acompañamiento entre programas educativos un tanto diversos que en ocasiones convergen y en otras se contradicen. Debo aclarar que cuando hablo de académicos de la Universidad del Cauca, tengo que aceptar su diversidad en la visión y el compromiso social al igual que sucede

con los maestros indígenas. Lo expresado en el presente capítulo –que ha sido discutido previamente con el equipo de la Universidad del Cauca– representa mi propia posición política que aunque no coincide en con sus puntos de vista, sí se enriquece con algunas de sus inquietudes. En relación con los maestros indígenas asesores, el diálogo se concentra más en los avances específicos sobre las áreas relacionadas con las matemáticas que coinciden en la mayoría de puntos con el sentido de autonomía.

La coyuntura actual de movilizaciones sociales específicamente con respecto a las nuevas leyes de minería y agricultura tocan directamente la agenda política del movimiento indígena caucano precisamente en el momento en que nos encontrábamos analizando la forma de fortalecer dicho PEC inicialmente desde el área de las matemáticas. El punto de partida fue un área correspondiente a un fragmento de un plan de estudios formal que intenta ser reformulado desde la experiencia educativa indígena. En la medida que avanzamos fuimos abordando otra serie de áreas que nos condujeron al centro del pensamiento indígena, la cosmovisión (CRIC 2004), matriz desde donde tendríamos que observar todo el plan, tal como lo venían haciendo los orientadores indígenas.

Si bien nuestra tarea es ocuparnos básicamente del PEC indígena, el desarrollo de la investigación nos ha demostrado que las preguntas e inquietudes centrales tienen que ver con la educación en general y los resultados pueden ser utilizados por los movimientos sociales locales. La dispersión organizativa y la fragmentación social regional han llevado a algunos sectores a ubicar lo indígena y sus propuestas organizativas en un mundo autocontenido a veces excluyente. Esto como efecto de una dinámica social basada en un concepto de interculturalidad mal interpretado que ha fomentado más contradicciones que alianzas, en este momento tan necesarias para enfrentar la incursión de inmensos aparatos como las transnacionales principalmente en la minería y en la agricultura. Investigaciones como la presente deben contribuir no solo a retroalimentar planes de vida y proyectos educativos comunitarios sino a hilvanar y fortalecer el desestructurado tejido social regional y nacional.

El ingreso amenazante de las transnacionales apoyadas por leyes nacionales en minería y manejo de semillas nativas tendrá que ser considerado como un enemigo mortal no sólo para campesinos e indígenas sino para toda la población del Cauca y Colombia. Esto seguramente obligará a movimientos sociales y sindicales a conformar alianzas que seguramente sus agendas

políticas no consideraban previamente. Ante tales peligros es posible que la región del suroccidente intente conformar un bloque, única posibilidad de confrontar esta coyuntura que ya empieza a dar sus primeros efectos expresados en un desplazamiento humano desde el Macizo Colombiano.

Analistas militantes y observadores externos: ¿Distintas miradas sobre el cambio?

Es necesario precisar la metodología utilizada en la construcción de este trabajo y sobre todo presentar a los dos interlocutores que contribuyeron a leer, corregir y aportar a este escrito desde distintas perspectivas. Por un lado está el antropólogo Jairo Tocancipá-Falla, coordinador del proyecto de investigación y por el otro, el lingüista indígena *nasa* Adonías Perdomo. El primero como docente investigador de la Universidad del Cauca y el segundo como analista militante del movimiento indígena caucano, roles que los diferencian en sus expectativas y metodologías de investigación aunque en algunos casos sean complementarias. Yo personalmente me ubico en un intersticio entre estos dos territorios, pues he podido ser asesor de ambas instituciones en proyectos de investigación. Podemos afirmar que los niveles de rigurosidad de los analistas mencionados – que son y representan generalida-

des - difieren en algunas cosas. Por ejemplo, el analista indígena no se preocupa tanto por la revisión bibliográfica sino más bien por dar una buena lectura de cada autor referenciado en diálogo con los avances propios del equipo de educación indígena. En este sentido propone dar una pausada y profunda discusión con cada autor citado. Por otro lado, cada revisión y cada borrador es consultado al interior del equipo de orientadores indígenas y en algunos casos con los 'sabedores' o 'mayores'. Todo este equipo es bilingüe. El docente, a su turno, aborda la parte documental bibliográfica para luego abordar aspectos prácticos observados en el campo.

En cuanto a sus roles organizativos aclaro que los participantes indígenas en este análisis son además de maestros y orientadores, dirigentes sociales que cotidianamente tienen que acudir a varios frentes a defender un territorio social que se ha venido reconstruyendo hace más de cuatro décadas. Las organizaciones indígenas del suroccidente mientras presionan al estado exigiéndole recursos y apoyo a un plan de estudios que en algunos casos va en contra de sus mismas políticas, son los mismos que asisten a los congresos indígenas y campesinos donde se delinear planes y programas integrales.

Otros fenómenos sociales y naturales se tienen que confrontar cotidianamente. Aquí podemos mencionar las luchas por la defensa territorial contra el ingreso de actores armados ilegales y actores armados legales en acciones ilegales, las transnacionales, los sembradores y erradicadores de cultivos perseguidos por políticas nacionales y globales, los conflictos y negociaciones territoriales con vecinos afros y campesinos, las mingas de arreglo de caminos y preparación para grandes asambleas, los bloqueos y movilizaciones, la relación con la medicina tradicional y los conflictos con las iglesias, entre otros.

Como podemos ver, cuando se habla de educación, todas las anteriores variables juegan un papel porque pertenecen a la cotidianidad, cosa que no ocurre en la universidad pública y que no forma parte de la agenda general de docentes investigadores, lo que no quiere decir que no sean tema de discusión en algunas áreas pues el nivel de interacción y de compromiso político de los docentes es diferencial. Esto significa que el orientador indígena tiene tareas integrales que superan el campo educativo. Esta diferenciación es necesaria para poder ubicar el rol de cada analista que participa en este proyecto y de ahí sus expectativas y compromisos sociales. En cuanto a la producción e investigación académica es necesario aclarar que desarrolla sus propias meto-

dologías y tiene sus propias formas de sistematización así como sus correspondientes destinatarios que en general son también académicos. Esto no quiere decir que algunas de sus producciones no vayan directamente a bases sociales no tan académicas. En todo caso, mi tarea en este proyecto fue sistematizar aportes de antropólogos académicos para ponerlos en diálogo con analistas indígenas que por muchos motivos no lo habían hecho previamente. Como aporte al cuaderno virtual desarrollo más ampliamente los recorridos realizados hacia el PEC mientras que el presente trabajo intenta es relacionarlo con la coyuntura política del momento. El hecho de hablar de ‘academia’ a veces puede confundir al lector, creo que su uso de parte de interlocutores indígenas implica a veces un distanciamiento que desde mi punto de vista puede ser obviado. Personalmente observo que se está conformando una academia indígena con características particulares que tienen que ver con la gran presencia de sabedores no letrados, pero que tuvo en la academia un gran apoyo no solo en el campo de la investigación sino también en la acción política.

Lo que puedo concluir es que este tipo de actores militantes están inmersos en una lucha cotidiana, característica que perfila un tipo de expectativas sobre procesos de cambio que se pueden proyectar gracias a la constante evaluación de sus luchas. Por otro

lado el equipo educativo indígena transporta toda una experiencia y una reflexión constante con la que hay que contrastar cada avance y cada propuesta que vaya llegando como la presente investigación. En este sentido, como lo había anunciado antes, el proceso de sistematización se tiene que hacer sin afanes y tratando de poner en diálogo los aportes externos, en este caso desde la antropología, disciplina desde donde comenzamos a trabajar pero que en la medida del avance se fue proyectando a otras disciplinas como el ambientalismo y la economía política. La presente investigación tiene además un componente lingüístico que queda en manos de los analistas bilingües indígenas, que son los que finalmente son los responsables de presentar la propuesta final del universo lingüístico encontrado en la casa *nasa*.

El tema en este momento es la conciencia de cambio que unos y otros manejan sobre este proceso educativo. En ocasiones las evaluaciones externas sobre la experiencia indígena ignoran los procesos de cambio vividos como es el hecho de que unos terrajeros arrinconados en las haciendas en los años setenta, en estos momentos dispongan de ‘escuelas de pensamiento’ en varias zonas de la región que de paso están vinculadas con universidades indígenas latinoamericanas. Lo que creo que es importante para el analista social es la claridad que tenga sobre los procesos de

transformación vividos por los movimientos sociales regionales y nacionales para poder hacer conciencia de su propia transformación y su potencial apoyo a nuevos procesos de cambio. Esta es una condición que el mismo movimiento indígena le exige a sus analistas y orientadores, cosa que en algunos casos no se cumple y por tanto se transforma más en un obstáculo que en una plataforma de proyección. Este también es uno de los problemas que el movimiento indígena debe superar en la construcción del PEC. Esto quiere decir que ignorar los procesos de cambio social producidos en el Cauca y en Colombia corresponde a una incapacidad en el propio proceso de cambio, lo que conduciría al maestro a una actitud pasiva que frena los procesos educativos y apoya indirectamente las nuevas leyes estatales sobre educación superior contra las que se encuentra en lucha el movimiento estudiantil en este momento.

Los procesos de construcción de un PEC indígena se asimilan de alguna manera a los proyectos de acreditación de la universidades públicas pero se diferencian en cuanto al universo social analizado. Si bien la universidad pública le responde a la política del estado con reflexiones sobre el papel general de la región en la nación, el PEC indígena parte de una propuesta política propia que choca

constantemente con la propuesta estatal pues defiende en primera instancia los intereses de un universo indígena y campesino.

Matemáticas, verticalidad y saqueo

El presente trabajo es una reflexión resultante de un primer trabajo en la investigación sobre pensamiento matemático que lleva como título 'Casa *nasa* cosmocentrada y verticalidad' que se incluye en el cuaderno virtual. El énfasis central de estos dos trabajos es el Proyecto Educativo Comunitario, PEC, de donde emergen las primeras inquietudes para investigar la casa como territorio de prácticas matemáticas indígenas.

Las preguntas iniciales sobre matemáticas emergían de la necesidad de las comunidades indígenas de enfrentar el sistema económico imperante y tener unas bases mínimas sobre todo en las relaciones con el mercado. Ello exigía soluciones a corto plazo a través de capacitaciones en contabilidad para poder enfrentar el mercado que emergía de las primeras experiencias con tiendas y empresas comunitarias en unas relaciones micro donde potencialmente se podrían exportar algunos productos de la economía indígena. Si bien en el comienzo estuve participando en ese proceso, el tema de la casa se impuso a través de discusiones so-

bre su importancia como nodo central de ordenamiento territorial, tema que inevitablemente nos condujo a la cosmovisión.

La pregunta de investigar unas etnomatemáticas *nasa* que pudieran proporcionar elementos de la misma cultura estuvo presente por mucho tiempo. Mientras se avanzaba en el campo contable surge la idea de la casa como matriz productora de conocimientos en esta área. Fue una idea inicial que en principio no estaba sustentada por argumentos sólidos. Estos fueron apareciendo en el camino. Los primeros resultados del análisis nos dirigieron hacia momentos fundadores, es decir, los mitos de creación y recreación dibujados en cosmogramas que nos muestran un universo tetradimensional en la mayoría de los grupos amerindios analizados. A partir de estos cosmogramas surgen las primeras concepciones de territorios así como sus fronteras y relaciones. Dichos cosmogramas los veníamos encontrando tanto en trabajos antropológicos como en cartillas de educación y salud pero sin una conexión directa con la investigación sobre el PEC. Lo que pude desarrollar en dicho trabajo – a través de la interlocución con el analista *nasa* - fue poner en diálogo los análisis antropológicos con los productos educativos indígenas.

Mi rol como investigador fue buscar similitudes y contrastes entre los cosmogramas desarrollados por diferentes autores entre los cuales puedo resaltar a Ann Osborn (1995) en su trabajo sobre los uwas, Reichel Dollmatoff (1986) sobre los tukanos, Josef Drexler (2002) sobre los Zenúes, Franz Faust (1990) sobre los coconucos y yanaconas, entre otros, en el caso colombiano. De la misma manera encuentro material valioso en el trabajo de Levi-Strauss (1988) sobre varios grupos amazónicos colombianos y brasileños. Un gran apoyo encontré también en el trabajo de Arnold, Jiménez y Yapita (1998) sobre los aymaras. Todo este material alimentado además por los trabajos de analistas *nasas* como Sisco (2001), Viluche (2006) y los aportes del coinvestigador *nasa* Adonías Perdomo. Como lo aclaro en el primer trabajo (la casa cosmocentrada), personalmente no abordé el universo *nasa*, tarea que cumple el citado investigador quien permanentemente me ha suministrado sus avances y con los cuales yo he podido enriquecer este relato.

Cuando hablo de la relación entre analistas académicos y militantes, título que utilicé para diferenciarlos, pero que puede ser malentendido, quiero aclarar que en primera instancia hablo de trabajos como los de Levi-Strauss y otros autores que no son conocidos personalmente en la localidad. Menciono dichos aportes

que si bien son resultados de investigaciones en el Amazonas colombo-brasileño, no estaban siendo utilizados en la educación indígena local. Autores como los alemanes Faust y Drexler, son muy conocidos en la región y los diálogos con analistas indígenas se han dado por casi dos décadas. Además muchos antropólogos caucanos y colombianos han investigado y dirigido tesis de pregrado y maestría sobre temas relacionados. En este sentido, muchos de los ‘sabedores’ indígenas son citados en trabajos sobre medicina tradicional, educación y política, entre otros. Este diálogo ya ha producido muchos resultados, algunos de los cuales son citados en este trabajo. Lo que quiero resaltar es que en determinados casos, como el presente, estamos intentando aglutinar los aportes que sobre todo la medicina tradicional en su análisis de la cosmogonía puede aportar a áreas como matemáticas y física.

El elemento central al que acudo para contextualizar el presente escrito es la noción de verticalidad que voy a tratar de resumir aunque como ya lo expliqué anteriormente, es el tema central del cuaderno virtual. Aprovecho en este momento la discusión que se lleva a cabo en el Cauca y sobre todo en el Macizo Colombiano con el ingreso de las transnacionales de la minería y el ataque al ecosistema, que en su primer momento pone en peligro el agua y

la agricultura local y regional. El análisis sobre la verticalidad nos había mostrado antes que la observación de un territorio en coordenadas integrales, una lente de observación de territorialidades móviles que de la misma manera nos podían mostrar pequeños territorios y relaciones entre altitudes, igualmente la podíamos desplazar a territorios mayores. En el citado encuentro del Macizo Colombiano se habló precisamente de los efectos de la minería en el páramo y los daños en el flujo del agua. Allí los campesinos e indígenas participantes criticaban la estrategia de defender los ojos de agua sin tener en cuenta su eje vertical que incluye las zonas de recarga. Aquí no se trataba de defender un territorio horizontal al estilo recuperación de tierras, sino analizar todo el sistema que conduce de la cima hasta el mundo subterráneo, lugar que va a ser atacado directamente por la gran tecnología.

En el artículo de la Casa Cosmocentrada pudimos observar la existencia de los tres mundos: el supramundo, el inframundo y el mundo de en medio, como componentes de una territorialidad esférica que coincide con las investigaciones antropológicas citadas. Los vectores vitales encontrados en la investigación van a mostrar una geometría móvil que derrumba propuestas curriculares estáticas que no han podido ser implementadas en el mundo rural campesino. La presencia del agua en diversas pendientes

montañosas le proporcionan a la tierra peculiaridades en procesos de fertilización. Igualmente los animales que se mueven en diversidades territoriales se convierten en vectores móviles que el mundo rural puede identificar fácilmente.

En el análisis de las territorialidades y sus fronteras nuestra investigación venía descubriendo entidades y agentes que podríamos utilizar en el aprendizaje no solo de las matemáticas sino de la física y de otras áreas a las que les buscaríamos nominaciones desde el idioma *nasa yuwe*, idea matriz desde donde arrancó esta investigación. A partir de plantas y animales podríamos encontrar las características de movilidad de estos agentes que serían los vectores que apoyarían la caracterización de cada territorio. Los avances de investigación se vienen haciendo especialmente en gráficos y fotos que se pueden utilizar como herramientas didácticas a partir de la escuela primaria. Para el campesino y el indígena, el uso de herramientas tan conocidas en su cotidianidad podían servir para identificar un sistema de medidas vivo a partir de la observación de plantas y animales.

En el caso de las plantas la práctica cotidiana había mostrado distancias de siembra entre plantas protectoras y plantas ‘compañeras’, así como el mantenimiento de su fuerza a través del

tiempo. En el caso de los animales las diferencias entre tipos de animales que pueden vivir en varios nichos como la serpiente y la chucha– agua y tierra -, el felino que puede treparse en los árboles, el animal emplumado que vive en la tierra y el aire, entre otros. Estos seres son precisamente los que habitan el paisaje del cosmograma y se transforman en animales míticos, símbolos de flujo de vida y de muerte. Todos estos ejemplos están desarrollados en el cuaderno virtual. Este saber que integralmente puede observarse en grupos humanos que se mueven en varias territorialidades y que sigue vivo podemos acercarlo a la educación que busca el PEC.

Uno de los agentes centrales que le da vida a todo este universo y que es claro para todas las comunidades indígenas y campesinas es el agua. Es ella quien ha dibujado paisajes y construido para los humanos y demás seres esas territorialidades. Y es el principal protagonista en los dibujos de los cosmogramas, pues a través de su recorrido por los mundos de arriba, del medio y de abajo que caracteriza a otros actores y fenómenos naturales.

A través de análisis sobre cosmogramas y en la elaboración del cosmograma *nasa* pudimos concluir que en resumen es una repre-

sentación de la imagen territorial espacio-temporal dibujada por el agua, elemento sagrado que transita por los mundos indígenas.



Cosmograma kokonuco elaborado por el etnólogo Franz Faust en 1998. Actualmente se encuentra en los baños termales del pueblo de kokonuco, administrado por el cabildo indígena.

En cuanto al destinatario de este trabajo quiero mencionar otra gran diferencia entre los analistas que se ocupan de este tipo de temas. En la medida que hemos ido discutiendo sobre siembras y cosechas, he podido aprender muchas cosas por parte de los sabedores indígenas. Ellos, gente de campo, si bien han profundizado mucho sus investigaciones sobre lo que nosotros llamamos geografía sagrada, cuando hablan de relaciones entre plantas y animales, tienen tras de sí una gran experiencia agrícola y la mayoría no ha abandonado dicha práctica. Por eso es un tanto sorpresivo que un analista externo proponga utilizar en el PEC un sistema que ellos cotidianamente manejan. El caso extremo lo encuentro entre analistas externos que llevan varias décadas investigando en medicina tradicional pero no la integran a su propia vivencia. Pareciera que solo un acercamiento real al campo nos pueda proporcionar los elementos que nos acerquen a otras realidades. Por esa vía podríamos entender los mundos dibujados en esos cosmogramas.

Mi intención en este momento es dirigirme a las mismas territorialidades que están en juego a través de políticas nacionales e intervenciones globales y poder así ubicar el PEC en el espacio geopolítico saliendo del cubículo educativo que investiga la mejor forma de educar a su gente pero que algunas veces no visibiliza

las fuerzas que arremeten no solo contra ese tipo de proyectos sino de la integralidad de la vida. A continuación me introduzco en una vieja discusión sobre la fragmentación de las ciencias y consecuentemente de las áreas educativas, tema recurrente en los diálogos sobre planes de estudio y para esto me apoyo en un trabajo de Tim Ingold (1998). Acudo a este autor, pues según él mismo afirma, acude a la antropología para poder aplicar mejor sus estudios previos en biología en un primer intento de desfragmentar la ciencia donde se educó. Por ese mismo camino andamos nosotros.

La móvil frontera entre naturaleza y cultura

El trabajo del biólogo y antropólogo Tim Ingold que he consultado sobre todo en el tema de la dispersión de las ciencias sociales y exactas toma como punto de partida las clasificaciones que la sicología ha forjado en su propuesta y que pueden haberse filtrado hacia otras áreas como el desarrollo, expresión de la política desde diversos ángulos de poder. Si bien Ingold aborda prácticamente todas las disciplinas, deja de lado la política, seguramente para que otros la desarrollen.

Igualmente, sumado al trabajo de Ingold, se han hecho consultas sobre dicho tema del cual se ocupan algunos antropólogos como Viveiros de Castro (2003), que ha mostrado su gran interés en derrumbar la frontera que quedó construida entre naturaleza y cultura. Estos aportes han sido desarrollados desde propuestas indígenas que como muchos ya saben, se consideran parte de la naturaleza y están en contra de verla como recurso o medio de producción.

La clasificación mencionada por Ingold considera tres fases en el desarrollo del ser humano: la infancia, la adolescencia y la adultez. Paralelamente el sicoanálisis menciona la fase anal, la oral y la fálica. Clasificaciones similares las podemos encontrar en las categorías del desarrollo basadas en los avances tecnológicos como 'países del primer mundo' y 'países en vías de desarrollo', o 'en desarrollo'.

Los ingleses al llegar a la India afirmaban que los indios (de la India) pertenecían a un 'pueblo infantil', lo que más o menos quería decir que eran incapaces de explotar sus propios recursos naturales. Esta idea de 'pueblos infantiles' se utilizó también en indígenas y mujeres colombianos que fueron considerados 'menores de edad' y por tanto no podían participar en elecciones. Una lógica

similar la apoyan hoy las leyes y reglamentaciones sobre minería y semillas nativas en Colombia (Ley 1032 de 2006). En el caso de las semillas en la Tercera Convención del Agua en el municipio de La Vega, Macizo Colombiano, del dos al cinco de noviembre de 2011, se afirmaba que ‘el Decreto 6-37, está aprobado y se dirige a exigir que solo las semillas traídas de afuera tienen las patentes para funcionar, es un delito sembrar con las semilla nativa, ¿no es eso guerra?’

Viveiros ha sido uno de los antropólogos que ha puesto al mismo nivel el saber indígena con el conocimiento universal, tarea que pocos autores han desarrollado en la región del Cauca y tal vez en Colombia. Josef Drexler (2006), autor alemán quien se ha introducido en el tema de la medicina tradicional tanto en los zenúes de la costa Caribe como en los *nasa* hace un recorrido similar. Este tipo de trabajos novedosos nos sitúa en un nivel que abandona el perfil exótico de los indígenas. Por esta vía De Castro ha examinado la pareja mito y racionalidad demostrando la coherencia en el manejo de la realidad de varios grupos amazónicos. No pretendo ahora profundizar la propuesta multinaturalista del autor sino que más bien la trato de desplazar a la presente coyuntura política regional marcada por la incursión de transnacionales.

Lo que considero importante de este tipo de autores es el reposicionamiento del mito como saber frente a la idea de conocimiento emanado de la ciencia positiva. En contraste, y a la hora de imponer proyectos de extracción como la minería, muchos saberes indígenas son reubicados en un pensamiento mítico ‘no racional’ en el sentido económico de rentabilidad como ocurrió en el caso uwa cuando afirmaron que el petróleo es la sangre de la madre tierra. El saber indígena se confronta así con el conocimiento ‘racional’ sobre todo en el campo de la ciencia económica. Y desde allí se evalúan las tecnologías que tienen que ver, por ejemplo, con el descanso de la tierra y el rechazo a la minería en defensa del agua, la agricultura y la vida. En este escenario nos encontramos en otro tipo de confrontación con el universo económico externo. Ya no importa tanto el comportamiento del indígena o campesino frente al mercado de alimentos, que también viene siendo atropellado por las grandes maquinarias capitalistas sino la importancia en el mercado financiero de los minerales que viven en el inframundo de los indígenas. La exigencia de un comportamiento económico ‘racional’ frente a estos gigantes mineros impone al parecer nuevas estrategias no solo educativas sino políticas.

En el marco de esta coyuntura quiero acudir a dos conceptos complementarios que creo que juegan un rol fundamental en la

discusión de naturaleza – cultura y mito – racionalidad. Volviendo a la mirada inglesa sobre la India aparecen similitudes con respecto a la situación colombiana y regional. Las leyes mencionadas obligan prácticamente a la población local a abandonar las tierras bajo las cuales están ubicados los metales que son exigidos por la economía y el mercado global. En caso de que no vendan tienen que conformar empresas de explotación minera donde lo artesanal no tiene ningún futuro. La entrada de la transnacional es un hecho y eso lo demuestran los títulos vitalicios que ya se entregaron y la cantidad de concesiones que se están solicitando. En el caso de las semillas nativas la Ley 1032 del 2006 prohíbe a ‘los nativos’ manipular dichas semillas pues pueden causarle daño a los consumidores finales al no respetar normas internacionales. Dicha medida los obliga a comprar en el mercado global las semillas patentadas. ‘Si nos quitan las semillas nos dejan sin comida’ afirmaban los asistentes al citado encuentro sobre el agua y la minería en La Vega, Cauca.

Volviendo a la clasificación aportada por la sicología y articulándola a la discusión cultura – naturaleza, los pueblos ‘infantiles’ que no reconocen el gran valor que tienen sus recursos mineros, como sucedió con los *u’was* en el caso del petróleo, se alejan del concepto de cultura – en el contexto económico – y se acercan

más a la naturaleza. La naturaleza que debe ser explotada y administrada ‘racionalmente’. El termómetro de medida de la ‘cantidad de razón’ que dispone un pueblo es la tecnología. La misma medida que clasificó pueblos ‘tercermundistas’ o ‘en desarrollo’ para usar un término más piadoso. Es el avance tecnológico el que marca el grado de desarrollo y que define cuando un pueblo puede considerarse adulto o desarrollado.

El avance tecnológico define la forma en que se debe administrar la naturaleza y el que analiza el grado de cultura que tiene el pueblo que la habita. En caso de presentar deficiencias culturales la tecnología de punta debe intervenir. Tecnología ligada a intervención que en el caso de la minería y las semillas separa al nativo de ‘su naturaleza’ transformando el subsuelo y la semilla en mercancía, en forma similar a la vivienda que en manos de la tecnología foránea también se transforma en mercancía.

La inquietud principal que me ha dejado De Castro y que pude comentar con antropólogos con énfasis en lo ambiental se basa en considerar ‘una’ sola cultura frente a muchas naturalezas. Esta idea nos ha tenido ocupados a mí y a otros colegas pero desplazando esta idea a los terrenos del poder nos hemos estrellado

con ‘una’ cultura de mercado capitalista que puede comerciar con muchas naturalezas.

¿Interculturalidad o intersubculturalidad?

Con algunos asesores del movimiento indígena hemos venido discutiendo la forma en que los líderes utilizan el término de interculturalidad sin precisarle un contenido propio. Esto a raíz de conocer los distintos enfoques que desarrollan analistas bolivianos como Xavier Albó (2003) donde agrupa distintas propuestas desde diferentes organizaciones sociales, académicas y de la misma constitución política del Estado boliviano. En estos cuadernos de análisis se compilan y contrastan definiciones emanadas de las centrales obreras, de los sindicatos campesinos, de los cocaleros, de los intelectuales académicos nacionales y latinoamericanos, entre otros.

Lo que hemos podido analizar del concepto en el Cauca y en Colombia es que cuando se habla de interculturalidad, se piensa inmediatamente en los grupos que lograron un nivel mínimo de organización como los indígenas, los afrocolombianos y algunos movimientos campesinos. En el Cauca las propuestas políticas de los diversos movimientos sociales han chocado en algunos ca-

sos sobre todo cuando se presentan problemas en las demarcaciones territoriales. La asignación de predios a grupos humanos en territorios ya ocupados por otros grupos ha logrado producir conflictos o agravarlos de los cuales se quejan permanentemente todos los grupos. En este sentido el concepto de interculturalidad camina más por territorios de conflicto que de conformación o fortalecimiento de redes sociales.

Volviendo a la pareja cultura – naturaleza, podemos ir concluyendo que la gran tecnología sigue definiendo vías y proyectos de desarrollo cuyos destinatarios están fuera de las fronteras del país. Si no podíamos comprender la propuesta de De Castro de ‘una cultura’, lo que sí aparece claro es que la cultura-economía del capitalismo rapaz es la que gobierna la razón de los administradores del Estado que tendrían la tarea de defender la soberanía nacional. Aquí la gran cultura es la que define cómo se explotan y administran ‘las naturalezas’. Naturalezas que incluyen su población, más cercana a la naturaleza que a la cultura y por tanto vulnerable. Es la vulnerabilidad producida por el avance de la gran tecnología, la misma que las organizaciones humanitarias se encargan de administrar en su fase de desplazamiento.

La desestructuración de ‘las casas’

Tal como se puede observar en el capítulo 2, la casa ‘cosmocentrada’ equivale a una serie de casas, unas inmersas en otras que tienen como fuente principal el cuerpo humano. Allí se puede relacionar la casa de habitación en la medida que caminamos por una espiral que se abre hacia la huerta, la comunidad, el resguardo, que corresponden a casas de seres vivos que incluyen animales y plantas. De la misma manera nos proyectamos hacia el supramundo donde habitan otros seres como el arco, los astros, las nubes, el trueno. En la dirección contraria encontramos el inframundo donde habitan la madre agua y de donde emergen los animales y personajes míticos que le dan vida al mundo de en medio, donde habitamos los vivos. Este caminar nos lleva a otras casas como el páramo, las montañas, el nevado y los canales que comunican estos mundos como las huecadas, las cuevas, los volcanes, las lagunas.

El humano tiene que realizar rituales que refresquen esos mundos y los pongan en contacto. Esto lo hace en actos como la siembra y cosecha, en acciones de reciprocidad con alimentos y bebidas a la tierra y al agua, en el entierro del ombligo cuando nace un niño, en las fiestas de inauguración de la casa, en el tra-

tamiento a un enfermo, en las acciones de defensa territorial de la guardia indígena, entre otros. En cuanto a la casa de habitación, igualmente se desarrollan rituales en la ubicación, en la construcción de los cimientos, en la preparación del barro para las paredes, en la recolección y secado de la paja para el techo, en las reuniones alrededor del fuego con la familia. En esa forma la casa permanece sana igual que el cuerpo humano, ya que ésta no es más que un cascarón más de piel. El páramo y el nevado equivalen a casas más grandes, representaciones del cosmos donde está incrustada nuestra vivienda. Páramos y nevados que ahora peligran por contener ricos minerales que para la mirada financiera mundial parecen sagrados. Todas esas casas están en peligro.

Nuestra investigación nos ha mostrado caminos para observar comportamientos de plantas y animalitos que pueden replantear una educación formal estática, que apoyados en el conocimiento del campo, podemos enriquecer el saber educativo con los conocimientos de los mayores, que ubicando nichos y territorialidades podemos replantear todo el PEC que necesita la educación indígena, que si le seguimos la pista al agua como vector primordial de la vida, podemos encontrar mucho más de lo que andábamos buscando. Por ese camino podemos enriquecer la cosmovisión

que nos reintegra a la naturaleza de la que somos parte y proponer nuevas formas de cerrar los círculos rituales de reintegración. La espiral entonces se cierra nuevamente siempre y cuando estemos dentro de la naturaleza. Pero, esos nichos, esos territorios, en otras miradas apoyadas por una ciencia mal interpretada le pone precio a esa naturaleza donde ahora quedamos inmersos los nativos de ahora, los que reemplazamos a los nativos que los españoles en la conquista llamaron 'naturales'.

El avance de los proyectos mineros en Colombia es mucho más peligroso que la misma invasión española en lo que se refiere a la tecnología. La 'casa grande' se puede derrumbar en la misma forma que se fue desestructurando la casa familiar *nasa*. En la medida que avanzó la ganadería fueron desapareciendo las ovejas que eran las consumidoras productoras de paja. La paja para el techo, la que dejaba respirar la tulpá, el fuego, centro de la casa. La teja que reemplazó la casa replanteó el diseño de la casa que con el debilitamiento de la minga cambió de materiales propios – el barro y la madera – a materiales industriales. El comunero que construía su casa en minga se transformó en jornalero obligado a pagar la compra de materiales para construir su casa o mandarla construir. Su casa se fue transformando al igual que su trabajo, en mercancía. Así es imposible reproducir sus medios de producción materia-

les y simbólicos. Con estas reflexiones sobre la casa ya comenzó un proceso de rescate de habilidades, instituciones y materiales naturales para fortalecer la autonomía territorial y educativa.

Referencias

ALBÓ, Xavier. 2003. Programa Internacional de Formación de Educadores Populares, Fe y Alegría. Caracas: Fundación Santa María Caracas, Cultura, interculturalidad, inculturación.

ARNOLD, Denise; Jiménez Arequipa Domingo y Yapita Juan de Dios. 1998. Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes Meridionales. La Paz: Ed. Hisbol/ILCA, segunda edición.

BEDREGAL, Hugo. 2006. América Mágica. Simbiosis de cantos y ecuaciones. La Paz: Editorial Plural.

CERÓN, Patricia. 1997. "Plantas bravas que los paez usan en el control de artrópodos". En: Revista Colombiana de Antropología ISSN: 0486-6525 ed: Instituto Colombiano de Antropología v.33 fasc. p.303 – 320, Bogotá.

CERÓN, Patricia y Riascos, Yilton. 2005. "Calidad de suelos de ladera a partir del conocimiento de los agricultores de Caldono, Colombia". En: Agronomía Colombiana ISSN: 0120-9965 ed:

Universidad Nacional de Colombia Facultad De Agronomía v.23 fasc. p.143 – 153, Bogotá.

CRIC. 1989. Alfabeto *Nasa Yuwe* – *Nasa Yuwete piisan f'i'n'í'*. Popayán: Programa de Educación Bilingüe.

—. 2004. ¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia. Programa de Educación Bilingüe e Intercultural, CRIC. PEBI, CRIC, Terres des Hommes, Bogotá.

DREXLER, Josef. 2007. 'Las "siembras de agua": La concepción y las prácticas de salud territorial de los *nasa* (páez) de Tierradentro en Colombia. Otra mirada indígena a la reforestación'. Revista Antropológicas, año 11, volumen 18 (1): 137-170.

—. 2006. Kokosmologie Indigenes Ressourcenkrisenmanagement am Beispiel der *Nasa* (Páez) des kolumbianischen Tierradentro. Hg. Ulrich Koehler, Institut fuer Voelkerkunde der Albert-Ludwigs-Universitaet, Freiburg.

—. 2002. ¡En los montes, sí, aquí no! Cosmología y medicina tradicional de los Zenúes, Ediciones Abya Yala, Quito.

FAUST, Franz. 1990. Die Landschaftsgestaltung der Coconuco und Yanacona in Suedwest Kolumbien', in Muenchener Beitrage zur Voelkerkunde, Band. 3, 241-253, Muenchen.

INGOLD, Tim. 1998. "From complementarity to obviation: on dissolving the boundaries between social and biological anthro-

pology, archaeology and psychology" in: Zeitschrift für Ethnology pp:21-52 Band 123, Heft 1, Berlin.

LEVI-STRAUSS, Claude. 1988. La alfarera celosa. México:Ed. Paidós.

OSBORN, Ann. 1995. Las Cuatro Estaciones. Mitología y estructura social entre los U'wa. Colección Bibliográfica BANCO DE LA REPÚBLICA, Santafé de Bogotá, 1995

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1986. DESANA. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés. Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura. PROCULTURA. Presidencia de la República, Bogotá.

SISCO, Manuel Augusto. 2001. Despertar y uso de la palabra tradicional. Cosmogonía y cosmovisión de la cultura *nasa*. Tierradentro: Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, Programa de salud y educación bilingüe.

VILUCHE, Joaquín y Yujo, Silverio. 2006. *Nasawé'sx kiwawa fxizenxi een*, Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, ISBN 958-97969-1-5, Popayán.

VIVEIROS de Castro, Eduardo. 2003. Racionalidad y discurso mítico. Primera edición Adolfo Chaparro Amaya, Christian Schumacher, editores. Universidad del Rosario, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, Bogotá.

Sobre la construcción de *nasa yat* – la casa *Nasa*

Pablo Andrés Muñoz y Jessica León¹

Como ya lo han mencionado Adonías Perdomo y Luis Alberto Escobar en sus artículos, que hacen parte integrante del presente libro virtual, la construcción de *nasa yat*, la casa de habitación *nasa*, concierne, más que al levantamiento de una edificación con sus cálculos matemáticos, formas geométricas y estudios físicos del suelo, a la puesta en escena de una multiplicidad de saberes propios de la cultura albergados en la cosmogonía. Su particular forma de ser concebida, diseñada y construida reproduce y produce los valores y saberes propios de la comunidad. De esta manera, para la cultura indígena *Nasa*, construir una casa implica tener conocimiento consciente e inconsciente acerca de la existencia e interrelación de los tres mundos, los *ëekathe'j* - seres de arriba -, los *vxitxwe'sx* - seres del medio -, los *kweta'kah kiwe* - seres de abajo -, las estaciones del tiempo, el *a'te dxi'j* - camino

de la luna-, el movimiento del sol, las características y el don de cada uno de los seres espirituales y de la naturaleza, la historia fundacional, entre otros.

Este conocimiento indígena integral no se encuentra en las escuelas, ni en los libros y folletos que los niños y jóvenes consultan en su proceso formativo escolar. Esta albergado en la memoria de los *thë'jwala*, de los niños, jóvenes y mayores; y se transmite a través de la palabra y las experiencias vividas. De ahí, la importancia de plantear actividades como la construcción de *nasa yat* dentro del escenario escolar, puesto que permite integrar el conocimiento de todas estas personas en un mismo espacio formativo, metodología educativa ausente hasta el momento, además de introducir en la educación institucional temas y conceptos relacionados directamente con la dinámica social propia, puesto que son conocimientos que no sólo tienen su práctica en

¹ Arquitecto y Psicóloga de la Universidad del Valle, Cali.

la cotidianidad, sino que también le otorgan sentido a la misma, y que están mucho más relacionados con el plan de vida. Se trata de un saber que alimenta y recrea la cosmogonía *nasa*, a partir de la cual cada indígena define su rol, su función y camino dentro de la misma comunidad.



Vivienda Nasa tradicional
Tierradentro (Huila)



Vivienda Urbana
Santiago de Cali (Valle)

El carácter formativo de la construcción de *nasa yat* discrepa con la forma capitalista de concebir este proceso. En este último, el diseño, materialidad y forma de construir, adicionado a las normas técnicas y de seguridad que el gobierno estatal impone para las obras de construcción, hacen de esta una actividad inapropiada para un niño o un anciano e imposibilita concebirla como un espacio pedagógico. Este tipo de construcción es completamente ajeno al proceso formativo de la misma comunidad. La construcción de la casa es una tarea exclusiva de arquitectos, ingenieros, maestros y oficiales de obra, más no de la familia ni de la comunidad, quienes se encargan es de asumir los costos.

A lo que nos dedicaremos en este artículo es, por un lado, a narrar nuestra propia experiencia de construir un modelo a escala de *nasa yat*, ya que como actores externos tuvimos la oportunidad de hacerlo junto con la comunidad de los resguardos de Kitek Kiwe (Timbio – Cauca) y Estación de Tálaga (Huila); y por el otro, dar cuenta de que la construcción de *nasa yat* nos lleva a otros espacios y saberes trascendiendo su dimensión. Igualmente, procuramos que este artículo sea a su vez un dialogo entre diferentes tipos de saberes, uno académico y otro indígena, buscando acortar distancias entre los discursos institucionalizados y los cotidianos.

De esta manera, el lector encontrará un texto organizado en apartados bajo los cuales se exponen cada una de las etapas constructivas de *nasa yat* vistas dentro del desarrollo del proyecto, junto con reflexiones, discusiones y temáticas que cada una invocan, esto teniendo en cuenta su función pedagógica.

Nacimiento de *nasa yat*

Lo que inicialmente pudimos observar en el desarrollo de “los talleres” sobre la elaboración de las maquetas de la casa tradicional *nasa* en los resguardos de Kitek kiwe (Timbio - Cauca) y Estación de Tálaga (Huila), es que cualquier construcción de *nasa yat*, sin importar su dimensión, requiere un contacto directo con la tierra, estar ubicada dentro de un territorio²; que, como lo desarrolla Luis Escobar en su capítulo del presente libro virtual

² Inicialmente nuestra propuesta era elaborar, junto con la comunidad, un modelo a escala de la vivienda tradicional *nasa* en una superficie plana en los salones de clases. Después de realizar el primer taller de construcción se evidenció la necesidad de trabajar directamente en la tierra y de realizar los respectivos rituales de armonización; el soporte de cartón paja no permitía suscitar la concepción de territorio sobre el cual estos rituales adquieren su significado.



Primera actividad de construcción del modelo a escala de la vivienda tradicional *nasa*.
Cabildo *Kitek Kiwe* – Timbio (Cauca)



Segunda actividad de construcción del modelo a escala de la vivienda tradicional *nasa*. Cabildo *Kitek Kiwe* – Timbio (Cauca)

titulado *La casa nasa cosmocentrada*, no sólo está compuesto por este mundo sino por un supramundo y un inframundo.

El ejercicio de construcción nos ponía de inmediato a entender que *nasa yat* hacía parte de un territorio mucho más amplio que el concebido a partir de una idea cartesiana del mundo. Luis Escobar en su texto señala que la concepción de mundo en el pensamiento indígena *nasa* abarca una movilidad tanto en el plano horizontal como en el vertical. Seguramente algo tiene que ver esto con la posición vertical en la que se encuentran las mujeres indígenas al parir sus hijos; a diferencia de las mujeres de nuestra cultura que lo hacen acostadas sobre una camilla, en posición horizontal. Doña Flor, indígena del resguardo Estación de Tálaga, al narrar los partos de sus hijos en nuestras conversaciones, refirió que al parir se mantienen de pie y la *tutxh jxã'dxsa*³ las sostienen de sus brazos. El niño nace sobre el eje vertical, en posición hacia la *kiwe* - tierra -. Por otro lado, leyendo a Rocío Nieves (1994) encontramos que la verticalidad y la horizontalidad están marcadas en la misma *nasa yuwe* - la lengua *nasa* -. La autora muestra que en *nasa yuwe* existen dos morfemas locativos para indicar el lu-

3 Como lo señala Adonias Perdomo en el artículo No 1 del presente libro virtual, la *tutxh jxã'dxsa* son las encargadas de brindar tranquilidad psicológica, física y espiritual a la mujer en estado de preñez.

gar en el que se está, puesto que cada uno indica el eje sobre el que se encuentra la persona, horizontal o vertical. De este modo, para dar cuenta de que se está en algún lugar con el eje corporal vertical se utiliza el morfema locativo “- te” y con el eje corporal horizontal se usa el locativo “- ka”. Por ejemplo, para indicar que se está en la casa se utilizan las palabras *ya-te* y *ya-ka*. *Ya-te* significa en la casa (cuerpo con el eje corporal vertical) y *yat-ka* en la casa (cuerpo con el eje corporal horizontal).

Esta movilidad indígena integral (tanto en lo horizontal y como en lo vertical) se hace mucho más evidente en la necesidad de realizar un ritual de cateo para indicar el lugar exacto de *nasa yat*. Este ritual es dirigido por *thě'jwala* (*thě* ' : hombre, *wala* : grande, literalmente hombre grande en sabiduría) que habita este mundo pero que tiene la capacidad de interpretar, conectarse, comunicarse con los diferentes seres de los tres mundos. De este modo, puede oír llorar al *klxum* - duende - cuando la “quebrada está enferma”, oler “la sangre de las quebradas” cuando ellas tienen el periodo u oler “la sangre del “hielo de los muertos” (Drexler, 2007).

En el ritual, el *thě'jwala* ofrenda a los espíritus del territorio y estos, por medio de señas que emiten a las diferentes partes de

su cuerpo, indican si se puede o no construir en un determinado lugar. Como ya lo mencionamos, los *thë'jwala* tienen la capacidad de interpretar cada mensaje emitido por los seres espirituales; ellos son quienes se comunican con los habitantes de los diferentes mundos e interpretan las energías de lo de arriba, lo de abajo, lo de este mundo, lo de la derecha y lo de la izquierda. Don Manuel Campo, *thë'jwala* de Tálaga en Tierra Adentro, refirió en una de sus conversaciones que *nasa yat* se puede construir en el lugar consultado si las señas llegan por el lado derecho, pues si lo hacen por el lado izquierdo indica lo contrario. Drexler (2007), refiere que los *nasa* diferencian el espacio del cosmos en un lado izquierdo y un lado derecho. El lado derecho implica las “fuerzas positivas” y el lado izquierdo está relacionado con el *pta'z* - sucio, mugre o energía negativa-. Como lo indica Viluche y Yujo (2006), lo que consulta el *thë'wala* es si hay o no alguna energía negativa del sucio, si los seres espirituales aceptan que *nasa yat* sea sembrada o construida en el sitio escogido. En caso de que los espíritus indiquen que el espacio se encuentra habitado por alguno de ellos o tiene energías negativas, el *thë'jwala* en común acuerdo con ellos deciden buscar otro lugar. De este modo, *nasa yat* queda ubicada en una zona en el que las energías que confluyen y convergen generan equilibrio, bienestar y armonía, puesto que como lo indicó Arsenio, indígena de la Estación de

Tálaga, si se siembra en un lugar no indicado se presentan en la familia adversidades tales como continuas enfermedades y escases de alimentos.

Era igualmente necesario entender que *nasa yat*, más que un bien inmueble o edificación que genera beneficios al ser humano, es un ser vivo con su propio saber, don y atributos. Es decir, que percibe y siente, que tiene su propia subjetividad. Lo que significa que, entre *nasa yat* y los demás seres del universo se establece una relación de tipo intersubjetivo, de sujeto a sujeto, más que de sujeto a objeto. Y esta relación, como todas las demás, se caracteriza por la reciprocidad, que instaura una dinámica de intercambio basada en el equilibrio y armonía, que, como lo indica Drexler (2007), concierne no a una energía cuantitativa finita como expone la termodinámica euronorteamericana, sino a “energías cualitativas” que pueden ser de género masculino o femenino. El autor refiere que las energías masculinas son calientes como el sol (macho) y las femeninas son frías como la luna (hembra). Así, la unión entre lo femenino y lo masculino, entre lo caliente y lo frío, genera dicho equilibrio y armonía.

Y era precisamente a esa relación entre lo masculino y lo femenino hacia donde ahora ponía nuestra mirada la construcción de

nasa yat, puesto que, tanto para las personas del resguardo de *Kitek Kiwe* como las de La Estación de Tálaga, existe *nasa yat* macho y *nasa yat* hembra. La macho corresponde a la *yat ta'g* - casa en forma de L – o cuadrada, y la hembra a la *yat pil* – casa circular. Los niños y jóvenes del resguardo de *Kitek Kiwe* en el



Nasa yat macho

Nasa yat hembra

Modelos a escala de *nasa yat* macho (*yat ta'gn* - en forma de L - o cuadrada) y hembra (*yat pil* - circular), construida por los mayores, niños y jóvenes de la comunidad de La Estación Tálaga – Huila.

proceso de la construcción del modelo a escala de *nasa yat* manifestaron que entre el habitante y la *nasa yat* se establece una relación de pareja al momento de su creación o nacimiento. De este modo, y teniendo en cuenta que para los *nasa* la fuerza de lo femenino es mayor frente a la fuerza de lo masculino, si el habitante es la pareja hombre y mujer, la mujer es quien domina y la *nasa yat* debe ser macho, es decir *yat ta'g* – casa en forma de L o cuadrada -. Si el habitante es un hombre viudo debe construir o vivir en una *nasa yat* hembra, *yat pil* - casa circular. Si es una mujer viuda la *nasa yat* debe ser macho, *yat ta'g*. De esta manera, entre *nasa yat* y el habitante se establece una dialéctica que determina la forma de *nasa yat*, además de generar equilibrio y armonía. Vemos pues, que la geometría de *nasa yat* implica un balance de energías cualitativas producidas por el género sexual de su habitante y la misma *nasa yat*.

De igual manera, la comunidad de los dos resguardos (*Kitek Kiwe* y Estación de Tálaga), expresó que el nacimiento de *nasa yat* se da cuando el ser humano *nasa* conforma su pareja colectiva⁴. En otras

4 Viluche y Yujo (2006), al referirse a los procesos de la vida, señala que en el primer proceso todas las personas nacen en pareja. Desde su nacimiento, la persona está acompañada y es guiada por el ser espiritual quien es el primer hombre o la primera mujer. En el segundo proceso se conforma la pareja co-

palabras, de la unión entre el hombre *nasa* y la mujer *nasa* nace la *nasa yat*. Lo que debíamos comprender como actores externos era que *nasa yat* es descendiente de la pareja colectiva, y que como pariente hace parte de una historia fundacional, un linaje que va más allá de la familia nuclear. Esto llevo a interesarnos sobre esa familia a la pertenece. Algo así como identificar el mapa o árbol genealógico de la familia tan usado en el ámbito de las ciencias humanas pero sólo desde un plano horizontal. La construcción de *nasa yat* nos ponía la mirada ahora sobre la historia fundacional, sobre las precedentes uniones entre macho y hembra.

Sisco (2001) indica que los padres de los *nasa* (recordemos que la palabra *nasa* significa todo aquello que tiene vida – movimiento) son Uma (la mujer que teje la vida) y Tay (hombre que construye la vida). Según su relato, los hijos mayores de Uma y Tay son el *nasa sek* - sol - y las *nasa a'te* - luna - y *a'* - estrella -. Los *nasa* habitantes y hermanos de la superficie de kiwe - tierra -, nacieron de la unión de la misma kiwe (hembra) con sek (macho). Sek, antes de irse a su nuevo lugar (el espacio), se partió en dos mitades y dejo en el interior de kiwe una de estas, estableciéndola

lectiva, es la unión entre los seres *nasa* hombre y mujer. Cuando las parejas se separan o alguno de los dos queda viudo, las personas quedan nuevamente en primera pareja.



Mural alusivo al mito de origen de los *nasa*, elaborado por los niños y profesores de la Institución Educativa *Yu Luuꝥx*. Resguardo Estación Talaga– Huila, 2010

se una fusión complementaria entre lo femenino y lo masculino que le permitió a kiwe seguir pariendo, asegurar su carácter de fértil. De la unión de *yu'* - agua -, hija de kiwe y *sek*, con *a'* - estrella - nació el ser humano *nasa*. Algunos relatos mencionan que al unirse *yu'* con *a'* se creó una avalancha de la que nació *yu'luc'* (hijo del agua y de la estrella. De ahí que el ser humano *nasa* se considere como hijo de la tierra, de donde viene, en donde vive y donde yace. *Nasa yat*, al ser producto de la unión entre el hombre *nasa* y la mujer *nasa* queda inscrita en esta genealogía conformándose como descendiente de Kiwe – la tierra-, relación

sobre la cual volveremos más adelante en el apartado sobre la recolección de los materiales de construcción.

Lo que se puede observar en la cosmogonía *nasa* es que la unión entre macho y hembra es fertilidad y nacimiento. Es decir, la sumatoria de energías cualitativas macho y hembra, frío y caliente, genera armonía y equilibrio, fertilidad y nacimiento. Esta relación se puede ver también en algunas prácticas de siembra de plantas con uso no medicinal, en las que debe haber semillas macho mezcladas con semillas hembra para que haya fecundidad. En *nasa yat* encontramos igualmente madera macho y hembra. Los niños y jóvenes de *Kitek kiwe* que participaron en la actividad de construcción refirieron que la madera macho es mas débil y la hembra es mas fuerte, mas fina; es decir, cada una tiene su propia fuerza y energía. Se distingue una de otra a través del corte que da el machete y el peso al ser cargada por los hombres. Es madera macho cuando al recibir un machetazo en forma diagonal se abre en bloque y al ser cargada por los hombres se pone pesada. Para que esta madera (macho) se ponga liviana se trae a las mujeres (hembra) para que la carguen y así poderla transportar. Es madera hembra, cuando se da un machetazo sobre la madera en forma diagonal y el machete rebota y sólo hace una rajadura. Ésta al ser cargada por los hombres (ma-

cho) es liviana. Adonias Perdomo indica, en su texto ya citado, que para la construcción de las paredes de *nasa yat* se utilizan estantillos hembra y macho: están los *çxida nxjĩ* - estantillos madre - y los *çxida nxisa* - estantillos hija -, además de los estantillos machos llamados *çxida athe* - estantillos diagonales. La combinación entre macho y hembra aún esta presente en la recolección de los materiales como la madera y la conformación del cuerpo o estructura de *yat* como las paredes.

Por lo pronto y desde nuestra interpretación, vemos que la construcción de *nasa yat* al igual que la siembra de plantas son actividades que hacen parte de la vida cotidiana de los *nasa*, que implican toda una serie de operaciones, como la medición y sumatoria de energías cualitativas, que encuentran su lógica y sustentación en los elementos históricos.

Después del ritual de cateo, la construcción de *nasa yat* requiere un ritual de armonización igualmente realizado por el *thẽ'jwala*. Según lo expresado por el equipo de trabajo indígena de los dos resguardos, a través de este ritual se equilibra el territorio y a la familia que va a habitar a *nasa yat*. Para la armonización el *thẽ'jwala* utiliza plantas frescas como hierva alegre, oreja de perro, lombriz de paramo, además de coca, tabaco, aguardiente, musgo,

cigarrillo. Inocencio Ramos en Drexler (2007) indica que nuestros cuerpos son la sumatorio de varios los ksxa'w – espíritus. Así que los ksxa'w están en cada uno de los seres que conforman el cosmos. El agua, por ejemplo, tiene su propio ksxa'w y tiene un we'sx - 'don'. Drexler (2007) señala que cada uno de los ksxa'w le otorga al ser habilidades o dones que son transferidos de diferentes seres mediante el ritual. Por ejemplo, para la agilidad es la pata de venado, para la finesa auditiva y el sueño liviano es la oreja de cerdo. Entonces, ¿Qué le trasmite la oreja de perro, la lombriz de paramo, la hierba alegre a *nasa yat* en el ritual de armonización?. Tan sólo podemos mencionar que, como lo indica Drexler (2007), la “hoja de alegría” o hierba alegre es una planta medicinal que se utiliza para hacer sentir alegría no sólo al klxum - duende - sino también a todos los demás habitantes del territorio. La pregunta aún queda abierta.

Lo que nos mostraba la actividad de la elaboración del modelo a escala de la *nasa yat* es que estos rituales (cateo y armonización) hacen parte de su construcción, y que sin estos lo que se construye no es una *nasa yat*. Merece la pena continuar profundizando.

Tecnologías constructivas de la *nasa yat*



Recolección de los materiales para la construcción del modelo a escala de *Nasa yat*. Resguardo Estación Tálaga – Huila, 2011

Después de los rituales, vino la recolección y preparada de los materiales y la aplanada del terreno. La búsqueda y alistada de los materiales, al igual que el levantamiento de *nasa yat*, se hace en minga de trabajo. Practica que reúne diferentes saberes den-

tro de una misma lógica de pensamiento, y en este sentido, de carácter formativo además de político y cultural.

Para la búsqueda de materiales se acude al bosque, a la montaña, a la naturaleza, pues lo que se debe reunir es madera, cabuya, bejuco, tierra, paja, hoja de caña, agua; elementos albergados en este tipo de contextos. Pero esta recolección no se realiza de manera deliberada. Esta actividad implica un recorrido y reconocimiento del territorio, además de la identificación de una serie de cualidades y ciclos pertenecientes o relacionados con cada uno de los elementos necesitados.

En el recorrido del territorio de los resguardos de Kitek kiwe y Estación de Tálaga, las personas que nos acompañaron dieron cuenta por medio de sus relatos y narraciones de algunos lugares de sumo respeto como lagunas, cerros y montañas en los que habitan otros seres vivos como los espíritus y duendes a quienes se les debe pedir permiso. Joanne Rappaport (1984) igualmente indica que los lugares que se diferencian del espacio humanizado por los *nasa* son: los paramos, en donde nacen los caciques y habitan los espíritus; los bosques, en donde habitan los duendes; y los ríos, por donde bajan al mundo de los *nasa* los caciques en forma de serpientes. Sobre estos lugares esta permitido

hacer sólo cierto tipo de actividades como ceremonias y rituales y no se puede realizar alguna extracción de sus elementos, como tampoco habitar en ellos.

Esto deja entrever que para la recolección de los materiales las personas saben o deben saber identificar estos tipos de espacios y los linderos territoriales que definen la clase de relación a entablar. Según Rappaport (1984) los indígenas *nasa* reconocen los lugares de su entorno natural basados en la historia. Cada uno de estos es un referente histórico, que a su vez determina el reconocimiento del territorio y su distribución. Para los *nasa* reconocer un lugar del entorno natural implica conocer los hechos históricos y personajes que convirtieron y convierten a ese lugar en lo que es. Entonces, reconocer los espacios en los que se puede recolectar los materiales para la construcción de *nasa yat* es también saber la historia de ese territorio y sus personajes, y conocer cuales son los seres con los que se cohabita.

Por otro lado, las características de los elementos con los que se construye la *nasa yat* hacen que ésta se convierta en parte integrante del paisaje. Sus paredes están hechas de paja picada, agua y tierra, su estructura es de madera, su techo de paja y hoja de caña seca, sus amarres de bejuco o cabuya, sus cimientos de

piedra; elementos que igualmente dan forma al entorno natural y que son, al igual que el hombre *nasa*, hijos de Kiwe. Sucede lo contrario con las construcciones elaboradas principalmente con materiales industriales como el cemento, pues al ser completamente ajenas al entorno y al proceso ritual discrepan entre sí y se convierten en dos contextos que funcionan de manera independiente.

Cada elemento constructivo de *nasa yat* hace parte a su vez de otro tipo de actividades como la agricultura, los rituales, la alimentación. Es así como encontramos, por ejemplo, la paja en la comida de los algunos animales, la caña en la panela y el guarapo, la cabuya en las mochilas o costales, las piedras en la tulpá cuyo fuego se aviva con la madera, y aparece el agua como conector de todas estas actividades, está en la construcción, en los rituales, en la agricultura, en la alimentación, además de poder desplazarse por los tres mundos (el de arriba, el del medio y el de abajo). Podríamos pensar que es de esta manera como la construcción de *nasa yat* se inscribe en un engranaje de prácticas que se articulan en su funcionamiento y composición.

En la recolección de los elementos constitutivos de *nasa yat* intervienen de igual manera los ciclos de *a'te* y el camino de *sek*. Están presentes en el corte de la madera, en la cosecha de la paja y la hoja de caña. El corte de la madera, según lo mencionado por

las personas que participaron en la actividad de construcción en el resguardo de Kitek Kiwe y Estación de Tálaga, debe cortarse en luna llena o menguante. Don Arsenio, quien era el encargado de coordinar esta actividad en el resguardo Estación de Tálaga, no sólo lo hizo en un día de luna menguante sino también al medio día. Viluche y Yujo (2006) menciona en su texto que el corte de la madera para la conformación del esqueleto (estructura) de *nasa yat*, se realiza en *sek ukwekasa* - sol arriba, mayor - o en *sek putxkhe tuxpshin u'jweçsa* - sol en la inicio de la bajada, vejez -. Don Arsenio sabía por su experiencia práctica que el corte de la madera había que hacerse en ese preciso momento.

Lo que se ponía al descubierto era que la madera para *nasa yat* debía recolectarse teniendo en cuenta no sólo su energía masculina y femenina, recordemos que puede ser macho o hembra, sino también el camino de *a'te* y *sek*; siendo cada uno de estos de diferente género sexual, pareja y habitantes de - *êeka kiwe* - el mundo de arriba. La construcción de *nasa yat* nos llevaba a adentrarnos a estos dos caminos, a mirar la madera no ya como un recurso natural sino como un cuerpo integrante y vehículo de las fuerzas, por lo pronto, de lo de arriba.

A'te Dxi'j (Camino de la Luna). En *ASAWÉ'SX KIWAWA FXI'ZENXI EEN*, Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, Popayán. 2006.



En *nasa* yuwe la palabra *a'te* equivale tanto para denominar a la luna y como al mes. Como persona *a'te* tiene su propio saber, género sexual, su don. *A'te* es femenina, es *sa't u'y* - mujer cacica -, es la consejera del tiempo (Viluche y Yujo, 2006). De ahí que el calendario *nasa* se base en las fases o épocas lunares. Así, de acuerdo con las etapas en las que *a'te* se encuentre se realizan determinadas actividades tanto de la vida cotidiana como ceremonial. Los *nasa* tiene en cuenta el estado en el que se halla *a'te* para cultivar, cortar árboles, para engendrar y tener hijos, casarse, cortarse el cabello, realizar los rituales, etc. Los *nasa*, aprovechan los diferentes y particulares atributos de cada fase. Cada una de las etapas de *a'te* son continuas y repetitivas, son cíclicas. Ella camina por una y otra de manera periódica, sin que haya un principio o un final. Su camino está integrado por *a'te luuḡx* -la luna niña- que corresponde a la luna nueva, *a'te luuḡx tasxuj putxtesa* -luna subiendo al occidente- que va para cuarto creciente, *a'te kna'sa* -luna joven- que es la luna en cuarto creciente, *a'te thē'sa* -luna mayor sabia, señora- que es luna llena, *a'te ki'luučiḡsa* -luna que retorna a la niñez- que va para cuarto menguante, *a'te thakwej putxtesa* -luna subiendo en el oriente- que es cuarto menguante, y *a'te ikhna paj'xni* -luna nuevamente en su sitio- (Viluche y Yujo, 2006). Después de esta última etapa, *a'te* vuelve nuevamente a ser niña y así sucesivamente.

Ahora bien, *sek* es macho, es quien camina con el día. Al igual que *a'te*, su fuerza varía de acuerdo con el momento en el que se encuentra. *Sek wakaçsa* -asomo del sol en la montaña- es el niño recién nacido, *sek puutxte u'jya takheçsa* -el sol iniciando a subir- es el niño juguetón, *sek eenteçuçsa* -el sol en la mitad de la subida- es el adolescente, *sek ukwekasa* -el sol en lo plano, arriba- es el mayor, *sek putxkhe tupxhin u'jweçsa* -el sol al inicio de la bajada- está al inicio de la vejez, *sek puutkheyuuçsa* -el sol en la mitad de la bajada- es el viejito con su bastón y *sek psxũçsa* -la sombra del sol- es cuando está visitando a otros hijos al otro lado de Kiwe.

De este modo, la *a'te* con la que se hace el corte de la madera (*a'te thẽ'sa* -luna mayor sabia y señora- o *a'te ki'luuçxiçsa* -luna que retorna a la niñez-) es sabia, con mucha experiencia de vida, transmisora de conocimientos, completa y madura; por ello con fuerza, mayor energía, además de proporcionar claridad a la noche. El *sek* (*sek ukwekasa* -sol arriba, mayor- o *sek putxkhe tupxhin u'jweçsa* -sol en la inicio de la bajada, vejez-) tiene cuerpo y mente fuerte, es macizo. Los *nasa* que participaron en la construcción del modelo a escala de *nasa yat* en los dos resguardos refirieron que la madera lograda en esa luna es de mayor dureza, resistencia, durabilidad y con menor riesgo a ser afectada por el gorgojo. Si tenemos en cuenta lo señalado por Drexler (2007) sobre los

ksxa'w y la transferencia de dones a través del ritual, es posible pensar que estas cualidades o dones de *a'te* y *sek* en esa etapa de sus caminos son transmitidas a la casa través del uso de la madera. Cabría continuar investigando sobre este proceso de transferencia en la construcción de *nasa yat*.

Esta transferencia no sólo se presenta en el caso de la madera, pues la *çhĩçh* - paja - y la hoja de caña, que conforman el cabello -cubiertas- de *nasa yat*, son igualmente recolectadas en *A'te thẽ'sa* o en *A'te ki'luuçxiçsa*, y de este modo adquieren sus cualidades. Los elementos que conforman la *nasa yat* no sólo funcionan como materiales de construcción a través de los cuales se da solución a las necesidades físicas de quien la habita, sino que cada uno de estos tiene una función cosmológica. Por ejemplo, y como lo indica Perdomo en su artículo ya citado, la *çhĩçh* - paja- no sólo funciona como un regulador de entrada de luz y de agua sino también como un concentrador de energías que determinan la armonía y el equilibrio de *nasa yat*, de ahí su bienestar y pervivencia. La elección de la paja como material, al igual que la madera y el barro en las paredes, no sólo se realiza bajo un criterio de utilidad en el sentido físico de estos elementos, sino que se tiene en cuenta otro tipo de características y condiciones fundamentadas en el

propio pensamiento, que es precisamente, el que los hace nacer y ser indígenas *nasa*.

En cuanto a las condiciones físicas, las personas que realizaron la recolección de los materiales tuvieron en cuenta en el caso de la paja su nivel de humedad, ésta debe contener un nivel que permita su manipulación sin rasgarse o fragmentarse; para ello su recolección se realiza en un día no soleado, además de ser remojada a través de un sistema de humedad por salpicadura antes de usarse en la construcción. De igual forma, para la selección de la tierrase tiene en cuenta su granulometría y plasticidad, la cual se mide a través del tacto; de esta manera se identifica si se trata de una tierra arenosa (rugosa, quebradiza, poco pegajosa), limosa (fina, fácil de reducir en polvo, pegajosa) o arcillosa (difícil de romper, lento para deshacerse en el agua, muy pegajosa y fina). Si al frotar la tierra húmeda sobre las manos las partículas se sienten claramente, esto indica que se trata de una tierra arenosa; si se siente pegajosa y al secarse en las manos éstas se pueden limpiar con sólo frotarlas, es limosa; y si se hace necesario el uso del agua para lavar las manos, esto indica que es arcillosa. La tierra adecuada para la construcción es aquella que contiene los tres tipos.

En su preparación la tierra cruda es mezclada con agua y paja para lograr un estado plástico permitiendo cohesión y maleabilidad. La tierra gracias a su porosidad, tiene la capacidad de almacenar y transportar agua a través de sus vasos capilares, logrando desplazarse de las regiones de mayor humedad hacia las de menor humedad. La tierra al ser humedecerse con agua se expande y cambia de un estado sólido a uno plástico. Si el agua se evapora la distancia inter laminar del barro se reduce y la laminas se acomodan paralelamente debido a sus fuerza de atracción eléctrica. Así, el barro en estado plástico obtiene una fuerza aglutinante y luego de secado adquiere resistencia a la



Irrigación de la çhiçh – paja

Mezcla de tierra, agua y paja

compresión. (F. Tomeo, G. Sellanes & A. Alonso, 2008). La magnitud de expansión, como también la de retracción, depende del tipo y cantidad de arcilla y de la distribución granulométrica del limo y arena.

La tierra cruda como material constructivo presenta una serie de ventajas, por ejemplo, su capacidad como aislante térmico, las casas construidas con barro o tierra resultan frescas en los momentos soleados y cálidos en los fríos; en regiones donde hay diferencias marcadas de temperatura entre el día y la noche, el barro debido a su elevada inercia térmica y porosidad acumula durante el día el calor derivado de la irradiación solar y lo libera poco a poco durante el frío de la noche, y también realiza esta actividad a la inversa; es decir, actúa como un regulador ambiental en cuanto a climatización interna. Igualmente, el barro tiene la capacidad de intercambiar la humedad con el exterior, regulando la humedad interior de la casa al poderla absorber y expulsar; los primeros 1.5 centímetros de barro son capaces de absorber hasta 300gr/m² cada 48 horas manteniendo un espacio seco y por lo tanto saludable (Zeltia González, 2011). Debido a su alta capilaridad y a su papel en el manejo de la humedad, el barro puede conservar la madera que está en contacto con él manteniéndola seca y alargando su durabilidad. La tierra cruda aísla las

radiaciones electromagnéticas, es incombustible, tiene una alta resistencia al fuego pudiéndolo soportar durante 180 minutos sin arder. Asimismo, es un material que carece de sustancias sintéticas que pudieran comprometer el medio ambiente o la salud de quienes interactúan con él; como material constructivo puede llegar a ser reutilizada de manera ilimitada simplemente con triturarla y remojarla en agua, y en caso de no volverse a utilizar se puede incorporar nuevamente a su lugar de origen, es decir, nunca se convertirá en material de desecho con el que se genera contaminación ambiental. Además, requiere para su preparación y secado tecnologías energéticas tales como el uso del sol, cuya energía es renovable, limpia y natural, lo que representa un ahorro significativo con relación a otros materiales como el cemento que recurre a la quema de combustibles fósiles para obtener altas temperaturas necesarias en su proceso industrial; y por ser un componente que se encuentra en sitio no requiere un costo alto de transporte y posibilita un acceso libre de comercio. Por todo lo anterior, dentro del contexto de la construcción el barro es considerado como una tecnología apropiada.

Dentro de las complicaciones que se pueden llegar a presentar con el uso del barro como material constructivo está la posibilidad de agrietarse al contraerse después del secado. Esto depende

del tipo de mezcla que se logre en el proceso de extracción o preparación; la composición de la tierra depende del lugar de donde se extrae y puede contener diferentes cantidades y tipos de arcilla, limo, arena y agregados, de ahí que sus características pueden variar y por lo tanto la preparación de la mezcla adecuada para su aplicación específica también puede hacerlo. De igual forma, el uso del barro en las paredes requiere la elaboración de una cubierta con un voladizo no menor del 40% sobre la altura de las mismas, esto con el fin de protegerlas de la lluvia y heladas dado a que este material no es impermeable. También amerita mantenimiento ya que por ser un material natural (no sintético) es más vulnerable al deterioro, está visto que esto depende de las condiciones en las que se encuentre al momento de la construcción, del grado de estabilización y compactación del material usado.

Conformación del cuerpo de *nasa yat*

Después de la recolección y alistamiento de los materiales de *nasa yat*, se procedió a la conformación de su estructura o composición. Dentro del proceso investigativo se tuvo la oportunidad de edificar un modelo a escala de una *nasa yat* considerada por la comunidad de Estación de Tálaga como una de las más antiguas. De esta manera, lo referido en este apartado está ligado a esta experiencia.

Saakhelu. En ASawe'SX KIWAwa FXI'ZENXI EEN, Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, Popayán. 2006.



Conformación del
área de *nasa yat*

La configuración de *nasa yat* inicia con la siembra de los cuatro principales (columnas). Este acto nos recuerda al ritual de saakhelu en el que se entierra un poste de madera y en su parte superior se deposita fragmentos de lado izquierdo del cuerpo de una res para ser consumidos por el cóndor, mientras el colibrí, otro espíritu, lo despluma evitando que éste realice su funesto vuelo que salpica malas energías a la tierra; de esta manera se asegura la fertilidad de los suelos. Este poste de madera, al igual que los principales de *nasa yat*, proviene de un árbol hembra y por lo tanto las mujeres no pueden estar presentes para su corte. El poste de madera en el saakhelu es un canal que comunica a los tres mundos; podría entonces pensarse que los principales de *nasa yat* sembrados en la tierra cumplen esta misma función.

Estos cuatro principales son distribuidos teniendo en cuenta un punto central en el que se dispone la tulpá, su repartición forma un rectángulo cuya dimensión resulta de la traslación de las medidas corporales de quienes lo construyen. Al igual que el sistema métrico convencional, el “sistema de medición corporal” cuenta con una medida pequeña y otras de mayor longitud. Algunas medidas referidas durante el proceso de construcción en el resguardo de *Kitek Kiwe* y Estación de Tálaga fueron (ver página 148):



Enclavado de los principales



La cuarta (distancia entre el dedo anular y el meñique con la palma de la mano estirada en el plano horizontal)

La brazada (distancia entre el hombro y el dedo corazón del brazo contrario extendido sobre el eje horizontal) y brazada completa (distancia entre los dedos corazones de las dos manos, con los brazos abiertos sobre el eje horizontal)



El geme (distancia entre el dedo anular y el índice extendidos sobre el eje horizontal).
El largo del pie y de la pierna, y la altura del cuerpo completo en su eje vertical.

Cada una de estas medidas es usada teniendo en cuenta no sólo las dimensiones requeridas sino también el tipo de espacio en la que es utilizada, de esta manera se establece una relación entre la parte del cuerpo del que proviene la medida con el lugar de la *nasa yat* a la que es transferida. Por ejemplo, y según lo referido por las personas que participaron en las actividades de construcción, para las ventanas y las paredes se usan la brazada y la

cuarta, para el piso el largo del pie y de la pierna, y para el tamaño de la puerta la altura del cuerpo completo.

Estando ya izados los principales, se sujetan sobre estos de forma horizontal unas vigas que sirven de amarre y que sostienen el tumbado (soberado). Sobre esta base, se estructura una retícula horizontal con vigas de madera, capaz de soportar los bultos de alimento resultado de las cosechas.



Estructura base del tumbado

Esta es la única división física que se encuentra al interior de *nasa yat*, el resto de la edificación es un solo módulo.

Sobre esta retícula se levantan los reyes (vigas) que son los encargados de determinar la altura y la inclinación de la cubierta, además de soportar el peso de la misma. Estos son unidos por una viga puesta de forma horizontal con la que se traza una especie de columna vertebral, desde la cual se descuelgan unas viguetas que le dan la forma e inclinación al techo, creando un armazón a manera de cercha.



Instalación de los reyes

Estructura de la cubierta

Posterior a esto, se elabora una escalera sobre el eje longitudinal interno de la cubierta, con la que se amarran cada una de las viguetas del armazón.

Sobre el armazón se distribuye, desde la parte inferior a la superior, un enrejado de varas de chusque, caña brava o bambú, que sostiene el tendido de paja de la cubierta.

El tejido de la paja se inicia desde la parte inferior; al llegar a la parte superior se procede a construir el espacio del yatclu, momento en que la cubierta se constituye en un techo a cuatro aguas.



Escalera de la cubierta



Encierro con varas de bambú y tejido de paja

Este espacio, al igual las esquinas del tumbado, lleva mayor detalle en su recubrimiento debido a su alta exposición al viento y la lluvia. El yatclu tiene forma triangular, es la parte más alta de *nasa yat*; sobre éste se amarran pequeños rollos de hoja de caña o paja en los que se incrustan cruces de madera que protegen a *nasa yat* y a la familia.



Según algunos relatos de quienes participaron en la construcción del modelo a escala de *nasa yat*, estos rollos son los bancos sobre los cuales vienen a sentarse los espíritus guardianes; po-

siblemente con la llegada de la iglesia católica a los pueblos indígenas el símbolo de la cruz se convirtió en el icono de aquellos espíritus guardianes o más bien, en la representación de la vigía de un solo dios.



Lo que se hace evidente es que la casa de habitación indígena, particularmente la de los *nasa*, es pensada centrándose no en el hombre como único habitante, sino que alberga una multitud de seres y de pobladores con los que se tiene una dinámica cotidiana y por ende, tienen su propio espacio, lugar y función.

Antes de continuar con la construcción de los muros de *nasa yat*, se delimita el lugar de la puerta. En sus dos extremos se anclan dos vigas sobre las cuales posteriormente se sujetará el portón.

Para la conformación de los muros se hace uso del barro. Cabe señalar que la tierra cruda ha sido usada desde la antigüedad como material de construcción. A lo largo de la historia se han



Delimitación
de la puerta

Entramado de caña y embutido
de barro

desarrollado más de veinte técnicas diversas de construcción con tierra o barro, adaptadas a las necesidades ambientales y socio-culturales de cada población. Entre las tecnologías tradicionales del barro de mayor divulgación encontramos el adobe, el bahareque y la tierra apisonada. Los muros de *nasa yat* son elaborados a través de la técnica del bahareque, que consiste en un entramado de cañas o varas delgadas de madera sobre la cual se extiende manualmente una capa gruesa de barro. Dentro de los tipos de bahareque está el embutido, esterilla y el tejido. El primero corresponde a la tecnología aplicada en la *nasa yat*. Así, en la parte interna del armazón doble construido con tiras de madera delgada o caña se vierte la tierra previamente preparada.

Para delimitar las ventanas se instalan listones de madera en sentido vertical en medio de las dos varas que conforman el entramado, adicional, se realiza un tejido en forma de ocho (8) generando una barrera que facilita la contención del barro; esto último también se hace en el borde superior de la puerta. Las ventanas, que son los ojos de *nasa yat*, tradicionalmente se usaban para identificar el momento del día según la sombra que se genera al interior de la casa, en el piso o en una de sus paredes. Desde nuestra perspectiva, la entrada de la irradiación de sek y a'te por los ojos (ventanas) de *nasa yat*, no sólo dan cuenta de los momentos de



Estructuración de la ventana

Enn (el día) y kus (la noche), sino que posiblemente tiene que ver con el establecimiento de otro canal de energías de lo femenino y lo masculino, como también con la producción de una dinámica de calor y frío en su interior.

Don Manuel Campo, *thě'jwala* del resguardo de Tálaga, refirió que después de que se ha construido la *nasa yat* se suele realizar un ritual en el que desde la parte superior del techo se hace rodar una olla o mate, la cual debe caer parada asegurando la armonía, unidad y buena cosecha para la familia. Si el recipiente cae boca abajo significa que ocurrirá lo contrario. En este caso, se debe acudir al *thě'jwala* para que armonice nuevamente el lugar. A este ritual asiste toda la familia y la comunidad sellando su unificación.

Para el uso de la tulpá, el *thě'jwala* realiza un ritual de ofrecimiento al espíritu de la piedra, solicitando tres personas para que convivan con la candela. Estos espíritus tienen el don de luchadores, de esta manera ayudan a mantener la fuerza en la familia, transmiten enseñanzas y ayudan a solucionar los problemas (Viluche y Yujo, 2006).

Acerca de las transformaciones de *nasa yat*

Dentro del desarrollo de la investigación nos encontramos con que *nasa yat* ha vivido un proceso de transformación que hace que ésta no sea la misma a través del tiempo, así como ha ocurrido y sigue ocurriendo con *nasa kiwe*, ya que la una es reproducción de la otra.

La comunidad *nasa* desde su conformación ha establecido entre el hombre y los demás seres de la naturaleza una continua comunicación; interacción de la que resulta todo un legado cultural plasmado en cada una de sus prácticas o costumbres, de este modo, *nasa yat* termina siendo reflejo de cada conocimiento o aprendizaje adquirido y por ende, de cada transformación de ese mismo pensamiento o legado cultural; los cambios de *nasa yat* fueron en su momento un desarrollo de la misma cultura *nasa*.

Como ejemplo de esto tenemos la aparición de cimientos en piedra, los cuales radican en anillos que soportan los principales y muros. Al respecto don Manuel, constructor del resguardo Estación de Tálaga, narró que en un comienzo no se hacía de esta forma sino que los principales se enterraban directamente, estos eran inicialmente de helecho macho por su mayor resistencia a la humedad, también se usaban otras maderas que con el paso de los años se descomponían justo en el punto donde se encuentran con la tierra. Al incorporar un anillo de piedra a la estructura, la humedad dejó de afectar tanto los pilares como el mismo barro de los muros. Vemos que este nuevo elemento constitutivo de *nasa yat* también hace parte de *nasakiwe*, en este sentido, se mantiene la reproducción de la una en la otra, lo que posibilita que este proceso de cambio represente riqueza cultural.

Otra transformación que se hizo evidente fue la presencia de diagonales o arriostramientos dispuestos entre las columnas o principales, pues estos, como lo mencionó Don Manuel, no están ni estuvieron presentes en las primeras viviendas. Consideramos que su aparición correspondió a un amplio avance en la tecnología constructiva tradicional *nasa*, ya que los diagonales brindan estabilidad y rigidez a estructuras flexibles como las de madera. Este equilibrio o estabilidad también se ve reflejado en la



Cimientos en piedra



Estructura de *nasa yat* con diagonales

combinación que se genera entre la madera macho de los diagonales y la hembra de los principales.

Igualmente se han presentado algunos cambios en la morfología de *nasa yat*. Los *nasa* cuentan principalmente con tres tipologías: una *nasa yat* redonda integrada por un solo espacio, una entrada, dos ventanas y una cubierta en forma cónica, una edificación muy

similar a las malocas amazónicas pero ajustadas en su tamaño al núcleo familiar; una *nasa yat* cuadrada que a su vez ha tenido sus propias variaciones: una constituida por un solo salón, una cubierta a cuatro aguas donde aparece el yatclu y el tumbado, dos ventanas y un corredor perimetral, y la otra con las mismas características pero con divisiones en su espacio interior; y esta la *nasa yat* “en forma de L” igualmente constituida por una cubierta a cuatro o seis aguas con su yatclu y tumbado, dos ventanas, una entrada, pero en esta *nasa yat* aparecen dos espacios conexos ubicados de tal forma que generan un espacio externo abierto cobijado por la misma cubierta e integrado al corredor. Cabe señalar que el común denominador de estas *nasa yat* es la presencia del tul en uno de sus laterales y la tulpá en la parte central del salón principal.

La complejidad espacial y el nivel de detalle de las *nasa yat* han estado determinados por su uso. En el proceso de investigación, específicamente en la visita al resguardo de Tálaga – Huila, tuvimos la oportunidad de conocer una casa de trabajo y otras de vivienda de un solo piso y de dos pisos en donde se vio reflejado lo mencionado.

Podríamos pensar hasta este punto que *nasa yat* fue evolucionando y transformándose alimentada y alimentando el pensamiento y



modo de vida propio de los *nasa*. Sin embargo, con la intrusión de políticas externas que han convertido la construcción de viviendas en una industria movilizadora por intereses económicos y mercantiles, se presentaron cambios en las viviendas de los *nasa* que los alejó de la posibilidad de continuar desarrollando y afianzando sus propias técnicas constructivas, quedando atrapados dentro de un proceso de globalización que aún no termina.

Entre estos cambios encontramos el remplazo de los techos de paja por techos en teja de barro y posteriormente tejas de fibrocemento y de zinc. Con cada cambio en el material se presentó una disminución en la pendiente de las cubiertas, puesto que cada uno requiere un manejo de porcentaje de pendiente diferente (paja 45-60%, teja de barro 35-45%, teja de fibrocemento 15-25% y teja de zinc 10-15%); y con esto el espacio interior o tumbado y el *yatklu* fueron desapareciendo. Esta pérdida significa la desaparición de toda una dimensión o mundo de arriba dentro del espacio de *nasa yat*, como también la ruptura de un ciclo de cosecha, almacenamiento, consumo y siembra del alimento que viene de *nasakiwe* y que después de trasladarse al mundo de arriba de *nasa yat* vuelve a la tierra, pues el tumbado es un espacio para almacenar la producción de los cultivos. La ruptura de este ciclo también se genera con la pérdida del *tul* como espacio

circundante de la vivienda. Al introducir el modelo de vivienda agrupada propio del sector urbano, con la que se busca minimizar costos en la instalación de redes hidráulicas, de alcantarillado y eléctricas, las viviendas de los *nasa* quedan aisladas de la posibilidad de cultivar sus propios alimentos y plantas medicinales, de continuar con su soberanía alimentaria.



Los muros de barro igualmente fueron cambiados por muros en ladrillo quemado y cemento, lo cual generó evidentemente la pérdida de equilibrio térmico dentro de la vivienda, como también la posibilidad de abastecer el material de manera autónoma. Este nuevo sistema de muros, sumado al uso de cemento y baldosas en pisos y a las cubiertas en teja de fibrocemento y zinc, genera un ambiente poco poroso y espacios compactos y macizos que no transpiran, por ende, en zonas templadas el calor tiende a concentrarse y en climas fríos se condensa la humedad. La pérdida del equilibrio térmico en la vivienda y la inclusión de materiales sintéticos incrementan la susceptibilidad de contraer problemas de salud.

Con el cambio de los materiales la casa dejó de ser parte integrante del paisaje y se generaron residuos y escombros que no son asimilados fácilmente por la tierra. Si unimos esto al hecho de que las personas tuvieron que agruparse y aglutinar sus viviendas, se vislumbra una ruptura entre el hombre y la naturaleza, concibiéndose como un ser individual y estableciendo una relación de sujeto a objeto mas que de sujeto a sujeto.

La morfología de la vivienda también cambio drásticamente. Ese único espacio que conformaba la *nasa yat*, y con él la concepción de unidad y de igualdad dentro de la familia, se fragmentó al

constituirse en cuartos de dormitorio, sala, cocina y baño; cada uno de estos en un espacio diferente y separado por muros. La tulpá dejó de ser el centro de este mundo interior y con ello se difuminó su lugar en el tejido familiar y del pensamiento propio. Esta nueva distribución espacial incorporó nuevas prácticas que no corresponden con las tradicionales; sobre las cuales nuestros colegas ya han profundizado en los otros capítulos de este libro virtual, así que sería redundante hacer mención.

Paradójicamente hoy en día las ciencias de la sociedad capitalista se están adentrando desde sus propias prácticas e investigaciones a aspectos propios de las tecnologías constructivas tradicionales como la de los *nasa*, pero enmarcadas dentro de áreas de estudios segmentadas que no funcionan de manera unificada como ocurre en la estructuración del pensamiento propio de esta comunidad. Los adelantos de la arquitectura, disciplina encargada del diseño y construcción de edificaciones, poco o nada tienen que ver en nuestra formación académica con los de las ciencias humanas, naturales y de la salud, y la construcción de *nasa yat* desde la óptica del pensamiento local abarca en conjunto todo este tipo de saberes.

Además de los saberes ya mencionados, vemos que el pensamiento *nasa* aplica en la construcción de *nasa yat* conocimientos como la geometría fractal, que corresponde a un objeto semigeométrico cuya estructura básica, fragmentada o irregular, se repite a diferentes escalas, pues para esta comunidad el cuerpo humano se reproduce en la *nasa yat* en una proporción diferente, al igual que *nasa yat* es el reflejo del territorio. Igualmente se aplican conceptos contemporáneos como la bio-construcción y bio-arquitectura que nos son otra cosa que construcciones elaboradas bajo procedimientos tecnificados y materiales que no generan residuos y escombros y que son asimilados directamente por el entorno, de manera que implica el uso de materiales naturales. La bio-construcción corresponde a un proceso en el que la vivienda es concebida como un organismo que nace y, después de haber cumplido con una vida útil, muere y se deteriora, intercambiando materia y energía con el medio que la rodea en ese ciclo vital. Los ambientalistas manejan conceptos como “desarrollo sostenible” que abarca objetivos económicos, políticos, sociales, culturales y ecológicos, en los que se busca el uso racional de los “recursos naturales” sin perjudicar el medio ambiente. Sin embargo, estos son conceptos en los que la vivienda o la naturaleza es vista como un recurso y no como un ser vivo; pueden llegar a concebirla como parte de un ciclo vital pero

no adjudicarle una vida propia. No obstante, los desarrollos tecnológicos generados dentro de estas disciplinas podrían aportar mucho en la continuación de las prácticas constructivas ancestrales de los *nasa*, si se logran incorporar a los avances que ellos mismos ya han logrado.

Fotografías

Jessica León Burbano
Marcela Parra

Referencias

BLANCO, Zeltia. 2011. *Construir con tierra: las ventajas*. <http://www.es.lowtechmagazine.com/2011/05/construir-con-tierra-las-ventajas.html>

DREXLER, Josef. 2007. *Las “siembras de agua”: La concepción y las prácticas de salud territorial de los nasa (páez) de Tierradentro en Colombia. Otra mirada indígena a la reforestación*. En [http://www.ufpe.br/revistaanthropologicas/internas/volume18-1/Artigo_5_\(Josef_Drexler\).pdf](http://www.ufpe.br/revistaanthropologicas/internas/volume18-1/Artigo_5_(Josef_Drexler).pdf)

NIEVES Oviedo, Rocío.1994. *Morfología del predicado en Nasa Yuwe (Lengua Páez)*. En [www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/23\(3/539.pdf](http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/23(3/539.pdf))

RAPPAPORT, Joanne. 1984. *Tierra Páez: la etnohistoria de la defensa territorial entre los paeces de Tierradentro, Cauca*. Bogotá: La fundación

SISCO, Manuel Augusto. 2001. *Cosmovisión nasa*. <http://wilsonfinscue.blogspot.com/2009/01/cosmovisi-nasa.html>

TOMEIO F., Sellanes G. & Alonso A. 2008. *Materiales alternativo – Tierra/Paja*. En construccion32008.weebli.com/uploads/5/3/6/3/536327/g06_materiales_alternativos.pdf

VILUCHE, Joaquín y Yujo, Silverio. 2006. *NASAWÉ'SX KI-WAWA FXI'ZENXI EEN*, Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, ISBN 958-97969-1-5, Popayán -Cauca.

Reflexiones sobre la memoria audiovisual del proyecto

Oscar Potes¹

En el marco del proyecto de investigación “Memorias, conocimientos y cambios en el diseño y construcción de la vivienda indígena”, realizado con la comunidad de Tálaga, reubicada en La estación Tálaga en el municipio de La Plata Huila, se realizó un ejercicio de registro audiovisual de la experiencia que dio como resultado el audiovisual titulado “*Nasa upuxí yat*”. *Un viaje a la memoria y al pensamiento de la casa nasa*.

Este producto audiovisual se concibió con la intención de aportar a las nuevas generaciones, referentes sobre las concepciones que la comunidad de Tálaga tiene actualmente acerca de la vivienda tradicional *nasa* en contraste con las viviendas que habitan y las condiciones de cambio en el diseño de su estructura,

la disposición de la vivienda en el espacio compartido y el uso de materiales no tradicionales y nuevas técnicas de construcción que asumieron en el proceso de reubicación².

Estas líneas tienen como propósito, por una parte, hacer una reflexión sobre el aporte de la memoria audiovisual para una comunidad como la de Tálaga que ha vivido el desplazamiento de su región de origen por efectos de la naturaleza y por otro lado, hacer un balance sobre la propuesta narrativa del video referido, así como el enfoque, tratamiento audiovisual y dinámicas de participación de la comunidad en su proceso de realización.

¹ Comunicador, Profesor Universidad del Cauca.

² Me refiero al terremoto y la avalancha que obligó al desalojo y reubicación de la comunidad de Tálaga en 1995 (Ver capítulo 4).

En la primera fase de realización del audiovisual, se concertó con la comunidad una reunión de trabajo para acordar los términos del trabajo colectivo de creación. Los encargados por la comunidad para coordinar la actividad, iniciaron con la proyección de un video del que tuve la oportunidad de participar en su realización 15 años atrás. Las imágenes mostraban los primeros días de reubicación de la comunidad de Tálaga de Tierradentro en su nuevo territorio, donde se observan detalles del desplazamiento y del proceso de instalación de las familias en su nuevo lugar, hoy conocido como Estación Tálaga, en el Departamento del Huila.

Es interesante analizar la importancia de este registro audiovisual por el valor que le otorga la comunidad, que lo asume como un hito fundacional, de tal manera que cuando observan las imágenes, se encuentran con algo más que un documento de registro, lo estiman como un agente articulador de su propia historia, con imágenes que representan acciones significativas. En ese sentido, al ver las imágenes, el profesor Rumides Quilcué comenta que “ver la llegada de la comunidad a la Estación Tálaga, es sentir la alegría de ver a la gente animada luego de sentirse aburridos en el campamento provisional de El Hato en Inzá, donde estábamos muchos días sin tener actividad en el campo, allí la gente sólo

comía y dormía, nos sentíamos como enjaulados”³. El video en mención representa entonces la reactivación de una comunidad que se vio afectada por un fenómeno de la naturaleza, por lo cual hoy cada proyección sigue siendo un acontecimiento que convoca a varias generaciones a ver los contrastes con su vida hoy. Cuando observan el archivo audiovisual tienen la oportunidad de ver las transformaciones del caserío de La Estación Tálaga en estos años y perciben la adaptación que han tenido en su nuevo territorio, del cual siguen aprendiendo los secretos que guarda en las cañadas y en los bosques.

El nuevo audiovisual que se propuso para acompañar la investigación, se concibe como insumo para apoyar una iniciativa que desde la escuela se asume para dar conocer las tradiciones ancestrales, por lo cual el video está dirigido a las nuevas generaciones que tienen referentes de las viviendas de sus antepasados por los relatos que escuchan de sus padres, abuelos o en la escuela, porque en el lugar de reubicación no existen viviendas construidas con las técnicas ni materiales tradicionales.

3 Entrevista realizada durante la grabación del video *Nasa upuxí yat*. *Un viaje a la memoria y al pensamiento de la casa nasa*.

En efecto, luego de la reubicación de la comunidad en la Estación Tálaga, se concertó hace unos 15 años construir sus viviendas a partir de la técnica de muro tendinoso, por lo cual, los jóvenes no tienen el contacto directo con las tradicionales viviendas *nasa*, por lo cual el video se propone como un escenario en el cual se muestran las viviendas tradicionales y se recuerdan los rituales que acompañan las técnicas ancestrales de edificación.

El audiovisual, si bien no se concibe como un espejo de una realidad concreta, pretende construir desde la imagen y la experiencia vivencial que aporta el relato, un espacio de reflexión sobre las implicaciones de las características de las nuevas viviendas y modos de uso, en contraste con las técnicas y prácticas tradicionales.

La imagen audiovisual como representación de las viviendas en su entorno natural y su habitabilidad, tiene un valor importante para un trabajo de investigación y extensión que pretende fomentar el conocimiento de tradiciones y las transformaciones que se han presentado en este caso en la comunidad de Tálaga por los desplazamientos y las influencias del mundo moderno. El campo representacional de la vivienda tradicional y las nuevas construcciones se presenta en el video desde diferentes órdenes:

En primer lugar está la vivienda tradicional evocada que se construye en el relato oral que configura un imaginario de la vivienda ancestral. Precisamente, en uno de los testimonios del audiovisual, Dany, una mujer *nasa* que vivió la reubicación de la comunidad de Tálaga, cuando estaba en su adolescencia, recuerda la casa *nasa* tradicional como un espacio cálido por el fuego de las tres tulpas que se irradiaba desde el centro de la casa hacia todos los rincones de la vivienda. El acto de cocinar dice Dany, concentraba la atención de todos los miembros de la familia en el centro de la casa. Agrega y muestra cómo las viviendas de hoy tienen la cocina aparte, así como las habitaciones, por lo cual la temperatura de la casa es diferente, así como las relaciones entre los diferentes miembros de la familia que permanecen más tiempo aislados. La alusión a la temperatura y a los espacios de socialización de los dos tipos de vivienda, crea un primer modo de representación de las viviendas desde la oralidad y gestualidad, son evocadas e imaginadas en el testimonio.

Otro nivel de representación es la maqueta de una casa tradicional, construida en el marco del proyecto de investigación. La maqueta se realizó en pequeña escala, con los mismos materiales y utilizando las técnicas de construcción tradicionales. En el video es mostrada por un docente a un grupo de niños que aprenden a

nombrar sus partes en lengua *nasa yuwe*. La maqueta construida en el espacio de la escuela, se establece en la narración como una anticipación de lo que se va a ver en el video más adelante. Las condiciones de la óptica, hacen que en los primeros encuadres cerrados, la imagen de la maqueta parezca una versión a escala natural y lleva al espectador a una sorpresa al reconocer las proporciones reales de la imagen al encontrar planos abiertos de la misma, que permiten dar una idea más clara del suceso visual. La escena es un primer encuentro con los materiales tradicionales y sigue siendo una evocación, pero en otro orden de representación. La escena que a su vez, invita a un recorrido por Tierradentro, genera expectativa sobre la posibilidad de encuentro con los mayores y su conocimiento de las técnicas de construcción y evidencia el compromiso de la comunidad de mantener activa la reflexión sobre la memoria y la tradición cultural.

Un tercer nivel de representación es la imagen concreta de la vivienda tradicional que aún existe en Taravira, en el municipio de Belalcázar. El viaje a Tierradentro como dispositivo narrativo del video realizado con la comunidad de Tálaga, permitió el encuentro de los protagonistas del relato con las casas de los mayores. En ellas podemos reconocer los materiales en detalle, la distri-

bución interior, la técnica de edificación y las prácticas culturales que acompañan su construcción.

Estos planteamientos sobre los diferentes modos de representación en el audiovisual en referencia, evidencia una de sus grandes virtudes, como herramienta de apoyo a procesos pedagógicos; en este caso, para activar la reflexión sobre las diferentes técnicas de construcción de vivienda. El video facilita el análisis en la medida en que ubica en un soporte, situaciones que difícilmente podemos encontrar en un contexto como el campo de trabajo es este proyecto de investigación. Al respecto Ada Cristina Machado (1998:4) plantea que: “la búsqueda de superación de la distancia, de alcanzar a lo que está allende o no disponible caracteriza la solidificación de las representaciones en el cotidiano”.

Los modos de representación planteados contienen acciones significativas que permiten abrir espacios de reflexión sobre otro aspecto que quiero abordar en este texto y se refiere a las formas de enunciación en el relato audiovisual, es decir sobre las distintas técnicas de grabación o modos de registro y de interacción de la cámara con los actores sociales.

El primero de ellos y quizá uno de los más relevantes de todo el audiovisual, es “el modo experiencial” (Ardévol 1996:9) en el cual la cámara se inserta en la vivencia directa de los actores con las situaciones que viven en un momento de sus vidas, como si fuera un actor más que se integra discretamente en el grupo. El seguimiento con la cámara del viaje de un grupo de representantes de la comunidad a Tierradentro, se propuso acompañando los acontecimientos tal como se fueran presentando en la marcha. Es una cámara testigo de la vivencia de los visitantes y partícipe de algunos acontecimientos significativos de la ruta establecida. En este modo de relato audiovisual, el peso de la narración recae en el acontecimiento filmado, de tal manera que los diferentes niveles de análisis de los hechos registrados se pueden hacer desde las lecturas que puedan tener los espectadores del audiovisual y no en la argumentación conceptual del realizador. De esta manera por ejemplo, se evidencia ante la cámara, las reacciones en sus rostros al encontrarse de nuevo, luego de algunos años, con el paisaje de su infancia. El valor de este modo de enunciación radica en la fuerza expresiva que suscita una conexión solidaria del espectador con la experiencia directa del protagonista del relato. Esta conexión pretende generar un vínculo emocional del espectador con el territorio ancestral, de tal manera que para los procesos de trabajo en la escuela, presenciar la visita de uno de los

suyos como es el caso de una estudiante, al territorio de sus ancestros, facilita la reflexión sobre el concepto de territorio y cultura.

De este modo de enunciación, se desprende una variante, en la cual los protagonistas del relato se enfrentan a una situación que no pueden controlar del todo, pero donde asumen el papel de catalizadores de la acción y evidencian su interés sobre un acontecimiento en particular al cual le toman fotografías y lo graban en audio: se trata de la entrevista colectiva a un viejo constructor de viviendas quien explica las técnicas ancestrales. La entrevista se hace en *nasa yuwe* y el entrevistado responde las preguntas pero sin someterse al rigor de la entrevista formal y recorre la vivienda mostrando sus partes y enseñando con sus manos los cimientos, los amarres, la estructura, las técnicas de construcción y las prácticas culturales. Los entrevistadores le siguen respetando su autoridad como hombre mayor conocedor del tema y dejan que la entrevista se vaya desarrollando al ritmo del entrevistado, mientras la cámara sigue a las dos partes sin tener ningún control de la situación. Este modo peculiar de enunciación tiene la virtud de dar cuenta de un saber hacer representado de manera espontánea y en lengua *nasa yuwe*, que le otorga al relato una frescura en su tratamiento e intensidad en el ritmo de la narración. Para el trabajo en la escuela, el audiovisual aporta en la medida que

recoge testimonios sobre formas particulares de medir el espacio, la cantidad de materiales y reflexionar sobre la importancia del ritual en los procesos de construcción de viviendas.

Otro modo de enunciación presente en el audiovisual está relacionado con la corriente del llamado “cine participativo”, se refiere a una propuesta audiovisual donde las personas se personifican en el relato; es decir, desde una puesta en escena, se hace conciencia de su propia representación filmada, para dar cuenta de los acontecimientos que se quieren destacar. Un ejemplo de este estilo de grabación es en la escena donde un docente sale de su casa y se dirige a la escuela. La cámara lo sigue y en el camino reflexiona y hace un balance para sí, sobre lo que ha significado para la comunidad la reubicación y la manera de asumirse en el nuevo territorio; la escena se complementa con un diálogo recreado con tres comuneros *nasa* que se encuentra en el camino y dialogan sobre los modos de producción agrícola en el territorio. En este caso la ficción da cuenta de una realidad que es recreada y en la cual los actores participan de la definición de la escena.

El nivel de participación de los miembros de la comunidad se hace más profundo por la presencia de diálogos en lengua *nasa yuwe*, donde el control del contenido de la escena y los diálogos

radica en ellos mismos. Para este modelo de relato ficcionado, a diferencia del modo experiencial, los actores se adaptan a la cámara y siguen una guía de acciones y diálogos que ellos definen en conjunto con el equipo que coordina la grabación. La puesta en escena de la vida misma, es un recurso que facilita las dinámicas de aprendizaje, los niños al ver el audiovisual encuentran en las puestas en escena un modo de comunicación que permite reflexionar sobre su propia cotidianidad, el sentido que tiene el territorio, sus riquezas naturales y el valor de sus prácticas culturales.

Finalmente, en el audiovisual también encontramos un modo de enunciación afín al anterior, pero con la diferencia que mientras el actor realiza una actividad cotidiana, le habla a la cámara o a alguien que está detrás de ella y se hace evidente la relación entre su cotidianidad representada y la reflexión que hace de ella misma en su testimonio. Esta modalidad se puede apreciar al inicio del audiovisual cuando una mujer cocina los alimentos en un fogón de leña y mientras cocina, comparte su visión acerca de las transformaciones de la vivienda *nasa*. Esta misma modalidad se repite más adelante mientras peina a su hija y comenta la disposición actual de la vivienda.

El uso de estos modelos enunciativos pretende exponer de qué manera el tratamiento audiovisual facilita la comprensión de la trama y de la intención comunicativa establecida para el audiovisual. Si bien no es una etnografía filmada, el audiovisual contiene datos etnográficos que permiten tener una idea del contexto particular de la comunidad y de las reflexiones que quiere transmitir sobre lo que significa para ellos la experiencia de vivir en casas construidas con técnicas modernas y con disposición espacial más cercana al ámbito urbano en contraste con la vivienda tradicional que para varios de los actores, se añora.

Finalmente quiero referirme al sentido del trabajo con el audiovisual como dispositivo para activar la memoria. Precisamente, al mostrar la vivienda tradicional de barro y techo de paja construida en un espacio habitacional continuo que todavía subsiste en la región de Tierradentro, en contraste con la vivienda moderna en la que viven en la Estación Tálaga, levantada con cemento, teja de asbesto y fragmentada en distintos compartimentos, se propone generar espacios de reflexión en la escuela sobre el valor de las prácticas culturales tradicionales, más allá de los materiales con los cuales se trabaje. El testimonio de un médico tradicional en el relato hablando de su participación en la construcción de las viviendas se establece como un referente sobre su papel como memoria viva

y el de la comunidad en el futuro, cuando se enfrentan a cambios constantes como el caso de los materiales de construcción.

En el marco de un trabajo de indagación a partir de imágenes audiovisuales, el concepto de memoria es fundamental para articularlo con los conceptos anteriormente planteados. En ese sentido debemos partir de la idea de que la memoria puede ser abordada como herramienta teórico metodológica y como categoría social (Jelin 2001), asumida esta última o no, por parte de los actores sociales en el ámbito de lo social, lo político y en la vida cotidiana.

En esta perspectiva, el audiovisual sirve como un dispositivo que puede activar la memoria de tal manera que su exhibición en la escuela con invitados especiales, me refiero a los mayores de la comunidad, puede tener excelentes resultados como actividad pedagógica. De tal manera que en el evento pueden surgir comentarios que quizás logren sacar a flote nuevos datos sobre el tema que quieran priorizar.

En relación con este tipo de dispositivos, Jelin plantea que los recuerdos se presentan como un ejercicio colectivo, en tal sentido cita a Ricoeur: “-uno no recuerda solo sino con la ayuda de los recuerdos de otros y con los códigos culturales, compartidos, aun

cuando las memorias personales son únicas y singulares-. Esos recuerdos personales están inmersos en narrativas colectivas, que a menudo están reforzadas en rituales y conmemoraciones grupales.” (Jelin 2001:20) en este ámbito se destaca el poder evocador que se presenta en las festividades y en los ritos.

Esta idea nos conduce a considerar el audiovisual como herramienta para activar la memoria colectiva, para lo cual, Jelin establece un deslinde al concebirla como una construcción que está por encima y separada de los individuos; la propone entonces en el sentido de “memorias compartidas, superpuestas, producto de interacciones múltiples”(Jelin 2001:17).

En todo el marco de conceptos sobre la memoria encontramos también elementos importantes como la valoración que un colectivo hace de un acontecimiento que observan en un audiovisual que puede ser socialmente aceptado o censurado, de tal manera que puede abrirle paso a negociaciones y a silencios.

Referencias

ARDEVOL, Elizenda. 1996. Representación y cine etnográfico. Cuadernos de l'ICA.

GRAU, Jorge. 2002. Antropología Audiovisual, Fundamentos teóricos y metodológicos en la inserción del audiovisual en diseños de investigación social. Barcelona: Edicions Bellaterra.

JELIN, Elizabeth. 2001. Los trabajos de la memoria. Cap. 2. Siglo Veintiuno editores, España.

MACHADO, Ada Cristina. 1998. Representación, identidad, virtualidad. Consideraciones acerca de los más recientes fenómenos de la industria cultural. VI Congreso ALAIC. Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación, Recife, Brasil, 12 al 16 de setiembre.

ZUNZUNEGUI, S. 1989. “Pensar la imagen”. Madrid: Cátedra.

Nasa yat: yaçkawe'sx thê'sa pkhakheçxa mjiina fxi'zenxi kiwe

tejido que articula
cosmos
territorio
memoria

Marisol Orozco Álvarez
Directora Grupo de Investigación
/ Diseño y Sociedad /
Universidad del Cauca

Sandra L. Arbeláez
Eliana A. Vaca
Alejandro López
Karen Ríos
Freddy Tenorio

Estudiantes
/ Diseño gráfico /
Universidad del Cauca

Presentación

El lenguaje gráfico en el presente capítulo articula los procesos y resultados de investigación, identificados en la construcción y habitar de la vivienda nasa, de los resguardos Estación Tálaga – Huila y Kitek kiwe – Cauca, comunidades que participaron en el proyecto de investigación “Pensamiento Matemático y Conocimiento Local en la Construcción y Diseño de la Vivienda Nasa”.

Las imágenes que conforman esta narrativa, se han tejido, teniendo en cuenta los procesos que se llevan a cabo al abordar la construcción de una casa nasa, no sólo en relación con los materiales, el entorno, y el contexto sino también a partir del territorio y el mundo de lo simbólico; contenido a través del ritual y las relaciones de sentido que se construyen en y dentro del habitar. A través de la relación: palabra-imagen-texto, se plantean diversos escenarios gráficos que cuentan los procesos que se llevan a cabo para la construcción de la nasa yat, núcleo del territorio nasa, en cuyo espacio la comunidad habita, se relaciona y fortalece constantemente. En el territorio además de las viviendas como espacios primordiales también se reconocen y protegen los espacios sagrados de la comunidad: bosques, vertientes de agua y espacios comunitarios.

Se evidencia, además del territorio, los rituales que se realizan antes de la construcción, uno de ellos “el cateo”, donde el thê’jwala la noche anterior dentro del territorio ubica el sitio propicio para construir la casa. A través de “señas”, él identifica si en el espacio había “duende”, “entierro” o aguas subterráneas, que impidieran construir el nuevo hogar. Una vez se tenía el lugar avalado por el thê’jwala, se explanaba y se invitaba a la comunidad a recoger los materiales para su edificación, como a continuación expone el médico tradicional **Justo Pasos: [...]**

Se entra al cateo que se hace de noche. Se invita al médico para que en una noche determine si el lote es el indicado y si el dueño tiene los materiales listos se puede proceder a trabajar. Se alista la hoja de caña, los tirantes, las vigas y los estantillos. Cuando los hombres empiezan a trabajar, las mujeres van a buscar la hoja de caña y cuando hay pocos trabajadores, los hombres les toca también ayudar a recoger la hoja. Para construir la nasa yat cuesta trabajo, pues requiere conseguir mucho material: la paja para colocar en la cumbrera y que queda como esteras de hoja de caña. Se colocan dos capas de esteras y después cuando se va terminando se colocan las banquetas y luego las cruces. Para entonces se tiene una olla de chicha que se sube a la cumbrera donde la gente que está tejiendo se pone a tomar. Luego después de terminar se le pregunta al dueño si va a hacer rodar las ollas. Los dueños la reciben en una ruana, y si cae parada les va a ir bien, si cae por fuera les va mal.

Si bien esto no se dio como parte del proceso al construir cada una de las casas de los resguardos de La estación Talaga y Kitek kiwe, hoy el médico tradicional thê'jwala, sigue refrescando el territorio, realiza rituales de armonización y es consultado de forma permanente. Nosotros por ejemplo como equipo interdisciplinar para poder entrar en el resguardo de Talaga, tuvimos que ser “refrescados” por el thê'jwala Manuel Campo, un mayor de 80 años, quien realizó este ritual en compañía de su nieta Sandra Lorena, quien además de ser su aprendiz lo acompaña dentro y fuera del resguardo cuando lo requirieron.

Otro escenario que se visualiza en esta narrativa grafica son los materiales que se usan para la construcción, el tipo de medidas utilizadas, los amarres para tejer los pilares, la estructura de la casa, los tipos de casas, puertas, ventanas y paredes encontrados durante el recorrido y la estancia en cada lugar, así como los entornos significativos que están dentro de ella como la tulpa o fogón. Éste último es un espacio utilizado para compartir el pensamiento y consiste en tres piedras dispuestas en forma de triángulo, en cuyo centro se enciende el fuego. Las tres piedras de la tulpa pueden representar, la familia: padre, madre e hijo; los tres espacios o tres mundos: el mundo de arriba, el mundo del medio, el mundo de abajo; ó los tres elementos vitales: tierra, aire y fuego. Este espacio es fundamental ya que permite mantener la unión de la familia y la comunidad y fortalece el proceso generacional de transmisión de conocimientos y memoria.

Los entornos significativos que están por fuera como la huerta o yat peku'j uuthasx se ubica a un lado de la casa ó en la parte posterior y es un espacio fundamental en la cosmovisión nasa. En ella la familia cultiva alimentos y plantas medicinales que son usados para su consumo y medicina. En la comunidad de Kitek Kiwe a diferencia de La estación Talaga no cuentan con un espacio apropiado para el yat peku'j uuthasx, sin embargo se encuentra la huerta escolar; allí los niños y niñas del Centro Educativo Elías Troches cultivan los alimentos necesarios para el almuerzo escolar que se ofrece y a su vez participan en el proceso de aprendizaje y mantenimiento de la siembra. En la narrativa de imágenes se ilustra también cómo participaron activamente las comunidades en los talleres que se realizaron durante el proceso investigativo.

Por último, es importante precisar que los textos aquí referenciados son una abstracción de las conversaciones con las personas de la comunidad. Especialmente quiero agradecer a Mary Toconás, indígena nasa de la comunidad de Taravira, resguardo de Talaga- Páez, por su acompañamiento y colaboración permanente en el proceso de este proyecto

[Marisol Orozco Álvarez]

*Refresca
miento*

minga

habitar

FORMAS Y
ESTRUCTURAS



Tá l a g a A n t i g u a

E s t a c i ó n T á l a g a

Ubicación Pertenece al municipio de paez Tierradentro, ubicado en la zona nor Oriental del departamento del Cauca, en las estribaciones de la cordillera central. En límites con los departamentos del huila y Tolima.

Pertenece Inspección de Belén-La plata Huila

Límites

Sur Veredas: La maría, cachipai, verda meremberec

Oriente Resguardo La reforma

Occidente Resguardo Miranda

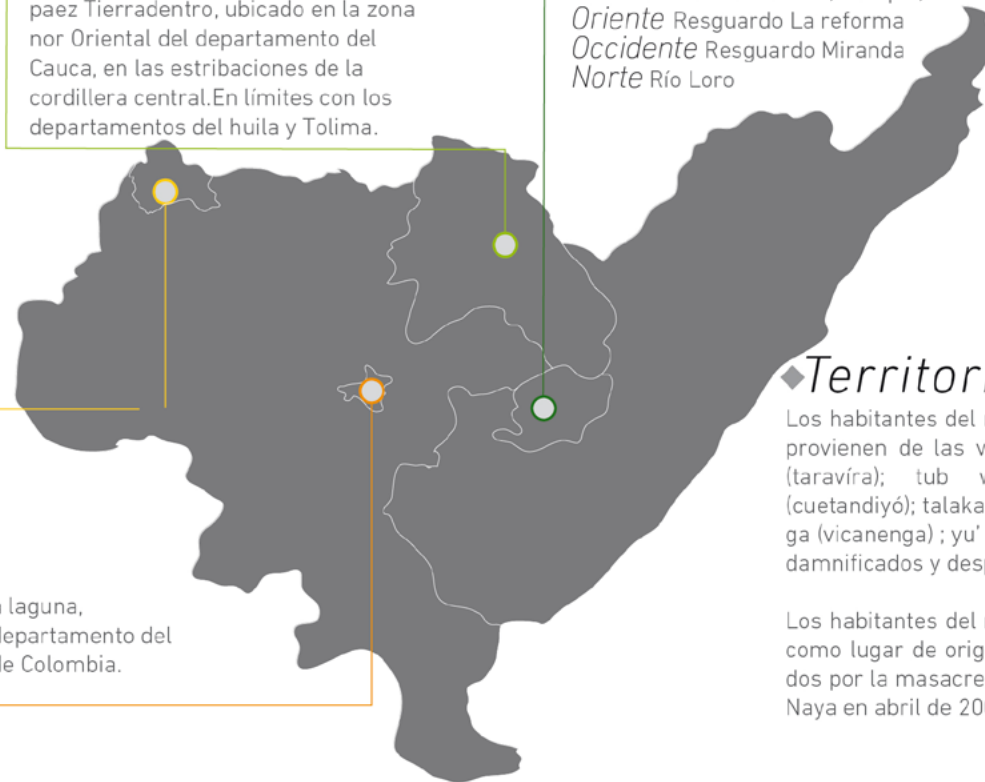
Norte Río Loro

N a y a

Ubicación Se encuentra en las estribaciones de la cordillera occidental, en la franja limítrofe entre los departamentos de Cauca y Valle del Cauca .

K i t e k k i w e

Ubicación Predio La laguna, municipio de Timbío, departamento del Cauca, sur occidente de Colombia.



♦Territorios recorridos

Los habitantes del resguardo de la Estación Tálaga, provienen de las veredas de tierrdentro: cxi' kiwe (taravíra); tub wx' (naranjal); kuwetad yu' (cuetandiyó); talaka ukwe (mesa de tálaga); vxikane-ga (vicanenga) ; yu' syu' (quebrada arriba) , damnificados y desplazados a partir de 1994.

Los habitantes del resguardo de la Kite Kiwe tienen como lugar de origen la región del Naya, desplazados por la masacre ocurrida en la región del alto río Naya en abril de 2001

◆ *K i t e k K i w e*

Con el acceso a un subsidio de vivienda en el año 2005 la comunidad de Kitek Kiwe -Tierra floreciente- obtiene la construcción de las casas del denominado caserío donde habitan la mayoría de las familias de la comunidad. Las construcciones son de un tamaño reducido, carecen de servicios públicos y de un espacio apropiado para el tul y la cría de animales de cada familia.

Otras familias se encuentran ubicadas cerca de donde funciona el cabildo de la comunidad, allí se han levantado algunas viviendas que mantienen el tipo de construcción nayense; estas cuentan con energía y acceso al agua mediante la ubicación de tanques cercanos.



.....

El proceso de construcción de la vivienda nasa está acompañado de varios espacios de armonización que van desde el “cateo” para la escogencia del lote, hasta el refrescamiento de la casa y las celebraciones, una vez se construye la vivienda

.....

Refresca miento

● *fxiize'nxji wejxa*

Se armoniza la familia que va a habitar la casa para que no se enferme y los problemas dejen de estar presentes. El *thé'jwala* analiza a través del “cateo”, si es positivo trabaja durante una noche, si es negativo, requiere mas de una noche. Se trabaja con plantas medicinales frescas.

● *mitx pel wejxa*

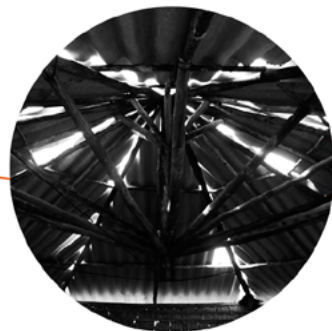
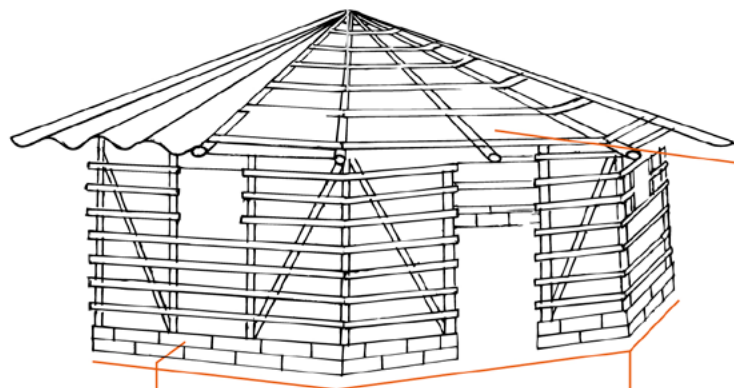
Al terminar el *yat kluu* (cubrería de la casa), los que terminan de tejerlo empiezan a tomar chicha, una vez acaban dejan rodar por el techo la coca u olla que contenía la chicha. la dueña de la casa espera que la coca caiga dentro de la ruana. Si cae por fuera se tiene la creencia de que a la familia le va a ir mal.

● *chucha ku'ju*

Se arma la chucha con el bagaso de caña, se cuelga en el *nxuhne*-centro de la casa y alrededor se empieza a bailar al sonido de las flautas y los tambores. Este ritual es para dar armonía y alegría a la familia.



FORMAS Y ESTRUCTURAS

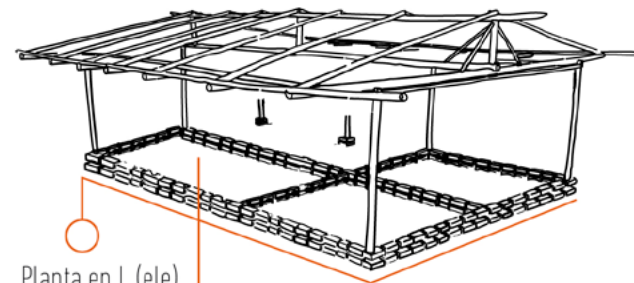


Techo 6 aguas

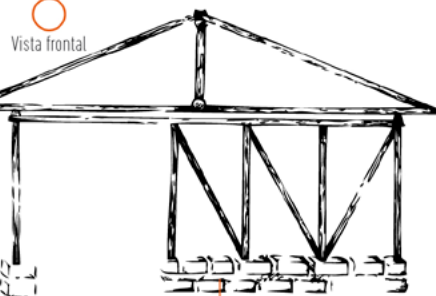
Planta hexagonal



Tejido en barro



Planta en L (ele)



Vista frontal



Zapata en piedra

Ilustración: Fredy Tenorio



Amarres

CABUYA●Changuar

BEJUCO

● Cadillo ●

M a t e r i a l e s





A black and white photograph of a traditional thatched hut, possibly made of palm fronds or similar natural materials. The hut has a steep, conical roof. Two vertical pipes or chimneys protrude from the top of the roof, with smoke rising from them. The background is a bright, cloudy sky. The overall tone is rustic and traditional.

TECHOS

HOJA DE CAÑA DE MAÍZ O DE AZUCAR

TAMA•PAJA
DE LOMA O PÁRAMO

● TEJA DE BARRO ●

HOJA DE ZINC ● HOJA DE ETERNIT

M a t e r i a l e s

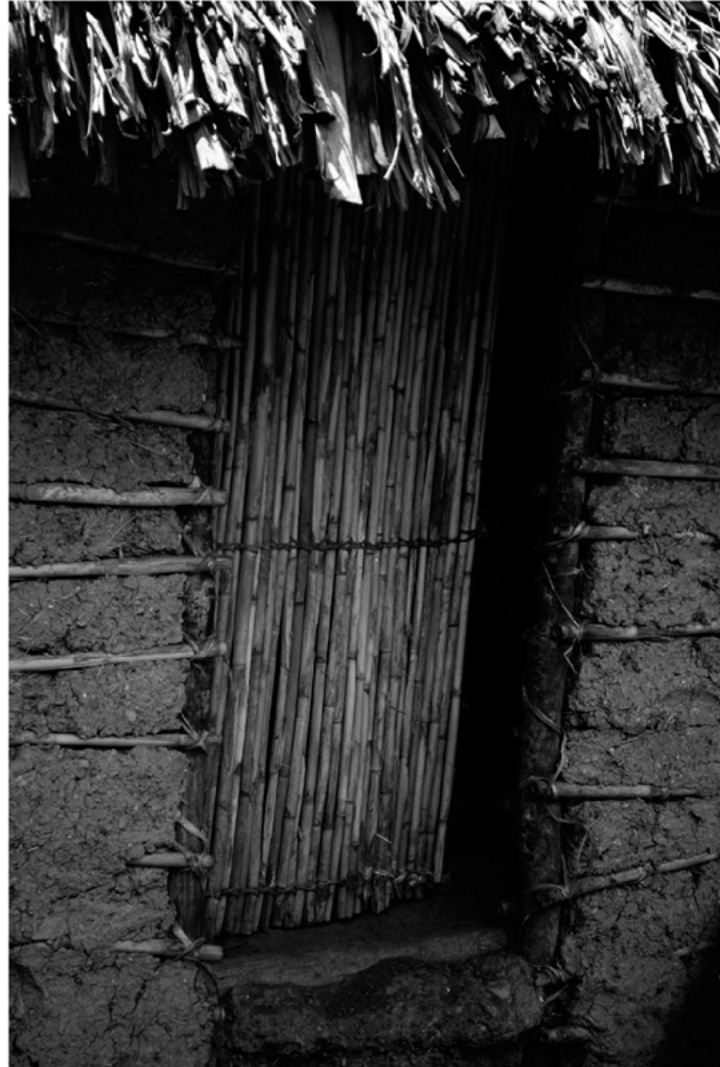






Ventanas, paredes y puertas







MINGA MINGA

El barro

Se prepara con paja de loma o páramo, barro amarillo arcilloso y agua; la mezcla se pisa hasta lograr la consistencia ideal.



Los pilares

Después de aplanar el terreno, se hacen los huecos, en los que se colocan los puntales de madera, los cuales para afirman con piedra.



Paja del techo

La hoja de caña se recolecta, se almacena en guangos de más o menos una brazada*, y antes de usarla se moja para poder tejerla en el techo. Se empieza de abajo hacia arriba, doblando la parte dura de la caña hacia dentro y dejando las puntas hacia fuera.



► El corte de la madera se realiza en luna llena para que tenga mayor duración y no se apolille.



M A D E R A

H e m b r a

FUERTE

Se usa para los
pilares de la casa.


M a c h o

DÉBIL

La cargan solo las
mujeres. Se pone
pesada cuando la carga
un hombre

Ilustración ^ Fredy Tenorio ^





Medidas

El cuerpo humano es el principal referente para la toma de medidas en el momento de construir la casa. Utilizando en su totalidad o reconociendo distintas zonas del mismo se identifica la dimensión de sus distintas partes. En cuanto al tamaño total de la casa a construir este es proporcional al número de personas que va a habitarla.

▶ Manos

Hay dos tipos de medida con la mano, dependiendo de la posición deseada.



▶ Brazada

Para la construcción de las paredes y las ventanas se usaba la brazada. Esta medida corresponde al largo del tronco en el eje horizontal más el largo del brazo y la mano, estiradas en el mismo sentido.

▶ Otras medidas

Para la medida del piso se usa el largo del pie y de la pierna. Cada uno brinda una medida separada.

Para el tamaño de la puerta se toma la altura del cuerpo completo en su eje vertical.

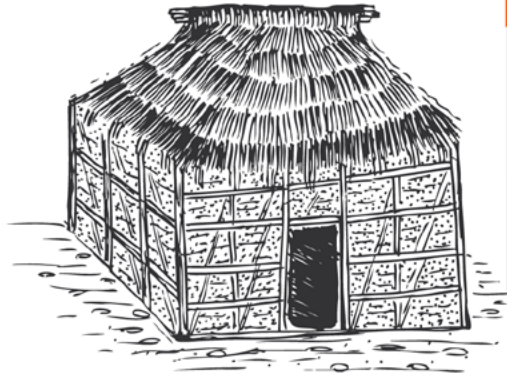
Ilustración ^ Fredy Tenorio ^

Alto Naya



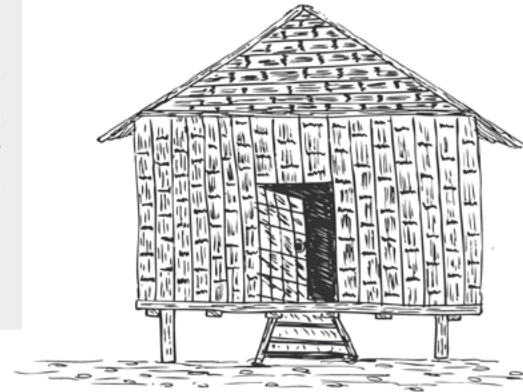
Casa hembra

Se construye cuando las familias son extensas o cuando la madre muere; en ese momento el padre y los hijos deben construir una casa redonda porque ésta en representación de la mujer guiará **al hombre.**



Casa macho

Se construye cuando el hombre de la casa muere; en este caso la madre y los hijos deben construir una vivienda cuadrada, porque ésta en representación del hombre, guiará a **la mujer.**

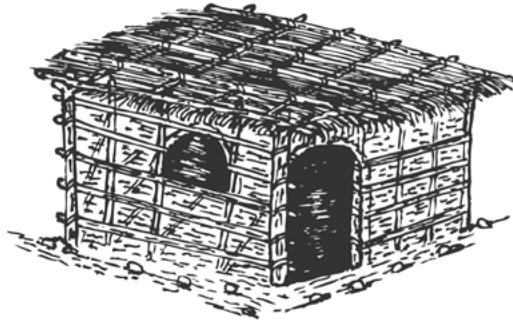


Casa de balcón

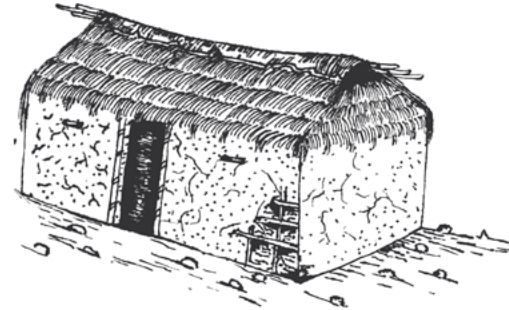
Por las condiciones climáticas y geográficas de la región del Naya, la construcción de la casa varía en su diseño, estructura y materiales, sin embargo la relación simbólica con el espacio se mantiene de la misma forma que en la casa tradicional. Prima el uso de la madera, especialmente, chonta, comino y guadua.

Ilustraciones ^ Fredy Tenorio ^

Tierradentro



▶ Casa de trabajo



▶ Casa familiar



▶ Casa para almacenar leña



▶ Casa de paso para descansar y almacenar las cosechas

Ilustraciones ^ Fredy Tenorio ^



Casa de pensamiento

Es un espacio construido durante el mes de julio de 2011 en *kitek kiwe*, armonizado durante las ceremonias al sol, realizadas en este mismo mes. Es concebida como espacio sagrado comunitario donde se reactivaran procesos culturales y sociales que fortalecerán la comunidad.

Resignificación del espacio

La utilización del espacio, trae a la memoria elementos culturales aprendidos ancestralmente. El atuendo que siempre estuvo organizados en los *vxîçxu* ó *vxîka*-garabatos, o en la *ya`ja-jigra*, integrado al escenario visual de la casa , hoy luce colgado en cuerdas en el interior del espacio concebido en el diseño arquitectónico como sala- *nxuhne* incorporándolo de esta forma al habitar visible como se hacía ancestralmente,





Guardianes *i'kh we'sx*

Son espíritus que acompañan a los animales en el territorio donde se encuentran. Hay guardianes como lo *ksxa'w*, que acompañan a los *thê'jwala*, hijos del trueno, están en el espacio, en el cosmos; hay otros guardianes que enferman cuando se les molesta: *kwet we'sx* – piedra; *kiwe we'sx* – tierra; *fxtuu we'sx* – Árbol; *yu'îç* – ojos de agua; *kiçwe'sx* – cañada de agua. También hay espíritus que acompañan a las personas: Juan Tama, Cacica Gaitana, Gullo Mus, Kintin Lame, Mandy Guagua entre otros.



yat peku'j vujthasx(tul)

El tul o huerta se ubica a un lado de la casa y es un elemento fundamental en la concepción de la misma. En él la familia cultiva alimentos y plantas medicinales que son usados para su consumo y medicina.



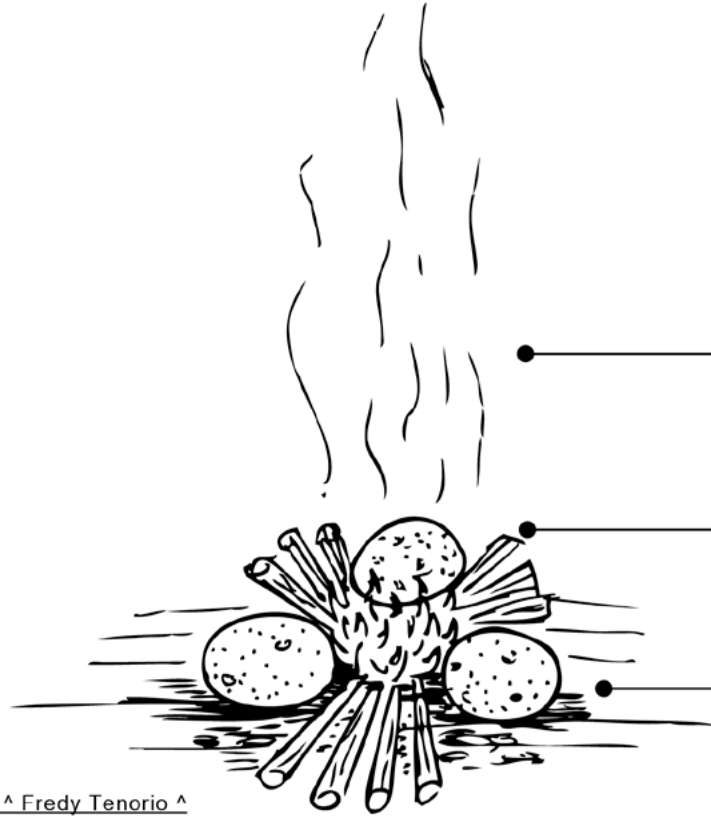


Ilustración ^ Fredy Tenorio ^

ipxkwet (tulpa)

3 Elementos

.Tierra

.Aire

.Fuego

3 Mundos

.Arriba

.En medio

.Abajo

Familia

.Padre

.Madre

.Hijo









Taller
Maqueta casa, construida por los
habitantes del resguardo
Estación Tálaga



Algunas consideraciones finales/preliminares sobre el pensamiento nasa y nasa yat

Jairo Tocancipá-Falla¹

En las últimas décadas, la vivienda indígena en Colombia se ha visto expuesta a procesos de cambio social y cultural generados por fenómenos naturales y humanos. El libro “Memorias, conocimientos y cambios en el diseño y construcción de la *nasa yat*” presenta resultados de investigación del proyecto “Pensamiento Matemático y conocimiento local en el diseño y construcción de la vivienda *nasa*, departamento del Cauca” el cual fue financiado por Colciencias, la Universidad del Cauca, y los cabildos indígenas *nasa* de *Kitek kiwe* (Cauca) y la Estación Tálaga (Huila).

La colección de ensayos y reflexiones presentados en este libro busca dar apertura a un diálogo sobre la tradición y el cambio en el diseño y construcción sobre la *nasa yat* o casa/vivienda *nasa*.

En cuanto a la tradición, se ha valorado un pensamiento y práctica que sigue vivo a pesar de las condiciones críticas de cambio a las cuales se han visto expuestos no solo los *nasa* sino también diversos grupos sociales en el país en las últimas décadas.

Dicho pensamiento se pudo evidenciar en las experiencias y conocimientos evocados por Adonías en el capítulo 1, sobre la *nasa yat* y su cosmogonía. Este texto tiene un valor destacado por cuanto Adonías nos ofrece desde su experiencia biográfica una versión de su realidad como investigador y como ser *nasa*. En el capítulo 2, Luis Escobar, nos presentó algunos planteamientos generales sobre la relación existente entre la *nasa yat* y los niveles de existencia reconocidos no solo por los *nasa* sino también por otros grupos étnicos de diferentes latitudes y que implican no necesariamente un dualismo sino un movimiento y dinamismo entre y en relación con diferentes mundos cosmogónicos, pro-

¹ Profesor Titular, Departamento de Antropología y miembro del Grupo de Estudios Sociales Comparativos, GESC.

ceso interpretativo y de representación que realiza a través de “cosmogramas”. La experiencia de los *nasa* frente a la masacre en el Naya y su respuesta adaptativa fue examinada en el capítulo 3 donde se destaca la capacidad del pueblo *nasa* por responder a tales condiciones. Allí se puede apreciar claramente la convergencia de saberes y pensamientos en el proceso constructivo desde las poblaciones afros, campesinas e indígenas de la región del Naya. En este contexto de crisis humana que implicó el desplazamiento de la población hacia nuevos espacios, también se reveló la presencia del Estado a través de los programas de reasentamiento donde el modelo de vivienda impuesto expresa una forma de representación de aquél y donde la experiencia misma sugiere en estos casos un mayor direccionamiento de los mismos líderes y comunidad reasentada.

Otra experiencia un tanto diferente, expuesta en el capítulo 4, refiere a la avalancha del río Páez donde algunas familias se vieron expuestas a un proceso de adaptación pero esta vez direccionado por una corporación encargada de imponer el modelo de vivienda a seguir. De nuevo aquí como en la experiencia planteada en el capítulo precedente, el papel del *thé'jwala* fue crucial en la refundación del territorio, condición que se vio limitada en la decisión sobre el diseño y construcción de la vivienda *nasa*.

Es de destacar que junto a la experiencia lograda con los *nasa* en *Kitek kiwe* y la Estación Tálaga, a través del proyecto se logró rescatar ideas asociadas a diseño, y pensamiento sobre la *nasa yat*. Ello se logró a través de dos proyectos constructivos a pequeña escala (ver capítulos 4-8) sobre el prototipo de vivienda redonda, lo cual despertó cierta reflexividad y consciencia sobre el diseño, el pensamiento y especialmente los rituales que precedían y sucedían la construcción de la *nasa yat*. En el capítulo 5, Luis Alberto presentó un examen crítico sobre la relación entre el pensamiento *nasa* y el Proyecto Educativo Comunitario (PEC), y que en el contexto actual de política económica es necesario revisar, especialmente por aquellos docentes *nasa* hablantes. En este ámbito, este libro digital pretende contribuir a la reflexión y en ofrecer elementos analíticos y de crítica para que dichos maestros puedan darle continuidad a este diálogo, a la luz de su propia situación pero sin desatender los aspectos generales y globales que los afectan.

La vivencia de la imagen y el análisis de la experiencia en la producción de un video (ver también fotografía en el capítulo 8), es documentado en el capítulo 7, donde el lenguaje nos puede conducir a otras formas de representación que pueden contribuir a la recuperación y pedagogía de la memoria sobre la *nasa yat*.

Así, un video que documente la experiencia misma, y no necesariamente una publicación, pueden tener un impacto mayor de reflexión y análisis sobre el cambio que los *nasa* han tenido con respecto a la *nasa yat*.

En el capítulo 8, Marisol Orozco y el equipo de estudiantes de Diseño Gráfico, nos aproximan al mundo de la *nasa yat* desde una perspectiva visual importante para la comprensión de las texturas, los espacios y los materiales empleados. Este examen de las texturas a nivel micro, no está desprovisto de conexiones con el nivel macro, o cosmogónico como se discutió en los dos capítulos precedentes.

En síntesis, estas contribuciones buscan abrir un diálogo sobre el pensamiento en la casa/vivienda en los *nasa*. Hemos encontrado que la idea inicial de “Pensamiento matemático” ha sido una fragmentación de algo que es más sistémico o integral. Quedan muchos interrogantes, especialmente sobre cómo la matemática puede ser validada a través de la experiencia misma y cómo puede resumirse en procesos pedagógicos, tarea que por su naturaleza exige una mayor dedicación y consideración. El esfuerzo que se ha hecho en este texto a partir de reflexiones, discusiones y análisis de indígenas, antropólogos, diseñadores y un ingeniero sobre la vivienda indígena en contextos de cambio, busca reafirmar la

importancia de la memoria y el pensamiento indígena los cuales cada vez más se ven sometidos a retos generados por el mercado, los programas institucionales o como consecuencia de la reubicación de poblaciones que se han visto expuestas a fenómenos de la naturaleza y de crisis humanitarias. Se demuestra que lejos de existir una memoria singularizada en los pueblos indígenas, existen variaciones de respuesta, adaptación, representación y configuración de la vivienda en contextos de cambio. La idea de un conocimiento exacto e inmodificable sobre la casa/vivienda deja muchos interrogantes. Finalmente, el texto reafirma la importancia de la investigación colaborativa donde al menos dos o más experiencias se encuentran para reflexionar sobre problemas que no solo enfrentan los *nasa* hoy, sino también otros grupos humanos en otras latitudes. Esta “colaboración”, término todavía insuficiente, requiere más trabajo y elaboración, de allí la importancia de sumar esfuerzos, más que sustraerlos, principio de integralidad que pervive en los *nasa* como en otros grupos humanos.



Resguardo nasa Estación Tálaga (Huila)
Resguardo nasa *Kitek kiwe* (Cauca)